





اهداءات ٢٠٠٠

ا.د. فتح الله خليف
أستاذ الفلسفة بآداب الإسكندرية

مقالات الإسلاميين

واختلاف المصلين

تأليف

شيخ أهل السنة والجماعة الإمام

أبى الحسن على بن إسماعيل، الأشعرى

المتوفى فى عام ٣٣٠ من الهجرة

بتحقيق

محمد محيى الدين عبد الحميد

عفا الله تعالى عنه!

الجزء الأول

الطبعة الأولى

فى عام { ١٣٦٩ هـ / ١٩٥٠ م

ملتزمة النشر والطبع

مكتبة النهضة المصرية

٩ شارع عدلى باشا - القاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على سابغ نَعمائه ، وصلاته وسلامُه على خاتِم أنبيائه ، وعلى آله وصحبه وأوليائه .

وأما بعد ؛ فإنى منذ عهد غير قريب وجدتُ من وقتى فراغا يتسع لدراسة دقيقة لكتابَىْ شيخ الإسلام «أبى العباس أحمد بن عبدالحليم الحَرّانى الدمشقى الحنبلى» المعروف بابن تيمية المتوفى فى عام ٧٢٨ من الهجرة ، وهما كتاب «منهاج السنة المحمدية ، فى نقض كلام الشيعة والقَدَرِية » ، وكتابُ «موافقة صريح المعقول ، لصحيح المنقول» ، فأخذتُ نفسى بأن أقرأ كل يوم عدة أوراق من أحد الكتابين ، وأن أقف عند نهاية كل مبحث وقْفَةَ فاحِصٍ متدبّرٍ ، يُحِبُّ أن يُفيد مما يقرأ ، وكنتُ أجد فى كل يوم من غَزَارة علم الشيخ ، وسَعَة اطلاعه على ما ألَّفَ الناسُ وما قالوه ، وما نُسِب إليهم ، ومديد باعه فى الحِوَار والجدل ، ورجاحة عقله التى تَنْخُلُ الآراء والأقاويل ، وتُبَهْرِجُ زائفها ، وقوة عارضته فى إقامة الحجة ، مالا يُقضَى العجبُ منه . وقد لَفَتَ نظرى يومئذ أن الشيخ لا يفتأ يذكر شيخ أهل السنة والجماعة أبا الحسن علىَّ بن إسماعيل بن أبى بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل ابن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبى بُرْدَةَ عامر بن أبى موسى عبد الله بن قيس ، الأشعرى ، المتوفى فى الربع الثانى من القرن الرابع الهجرى ، ويُثْنِى عليه ، ويصفه بأنه أقرب إلى مذهب إمام أهل هذه الملة ، الصابر على قضاء الله ، المحتسِبِ أجْرَهُ على الله تعالى «أحمد بن حنبل» من كثيرٍ من أصحاب أحمد وأتباعه المنتسبين إليه ، وبأنه أبرع مَنْ كتب فى المقالات وأثبتهم وأوثقهم ، ويذكر مؤلفاته بما هى خليقة به من الثناء والتبجيل

لفتَ هذا الثناء نظرى إلى مؤلفات أبى الحسن الأشعرى عامة ، وإلى كتابه « مقالات الإسلاميين ، واختلاف المصلين » خاصة ، فلم أكد أنتهى من قراءة الكتابين حتى تاقت نفسى إلى قراءة كتب الأشعرى ، ومن بينها « كتاب المقالات » ، فما شرعت فى ذلك حتى أدركت السرّ الذى دفع ابن تيمية إلى كثرة الإشارة إليها ، والعناية بها ، والاحتفال لها ، والنقل عنها .

وما زالت همتى مصروفة ، منذ ذلك الوقت ، إلى كتاب «المقالات» ، حتى وجدت فرصة سانحة لنَشْرِهِ على الوجه الذى يرضى عنه أهلُ العلم ، فاهْتَبَلْتُ هذه الفرصة ، واجتهدت فى تحقيق أصله ، والتَّنَوُّقِ فى هذا التحقيق : بضبط ما يحتاج إلى الضَّبْطِ منه ، وبشرح بعض مسائله شرحاً وَسطاً بين الوجيز والبسيط ، وبالترجمة لأعلامه ترجماتٍ مختصرةً ، وبالدلالة على مواطن البحث فى الكتب التى صُنِّفَتْ فى هذا الموضوع ، وفى كتب التاريخ أيضا ، إذ كان لكثير من أهل هذه المقالات يَدٌ بعيدةُ الأثر فى مَجْرَى حوادث التاريخ ، كما بينتُ كثيراً مما وقع فى أصول هذا الكتاب من أخطاءٍ فى أعلام الأناسىِّ ، وفى حوادث التاريخ مع إبقائى عبارةَ الكتاب على حالها فى الأعمِّ الأغلب ، وسلختُ فى هذا العمل الجليل عامين ، أو أكثر من عامين بقليل .

وإنى لأرجو — بعد هذا كله — أن أكون قد وفيت ببعض حق هذا الكتاب الذى يعتبر أقدم ما وصل إلى أيدينا من الكتب المفصلة بَعْضَ التفصيل فى هذا الموضوع ، والذى يُعَدُّ بحقّ أولىٰ ما يجب أن تتسارع العزائم إلى قراءته ، وإتقان دراسته ، وإن كتاباً يُوَشِّى ديباجته شيخُ أهل السنة والجماعة ، وقدوة علماء هذه الأمة « أبو الحسن الأشعرى » ويتلقاه جهابذة أهل العلم بالقبول ، ويحتفلون له ، ويُثْنُونَ عليه وعلى مؤلفه ؛ لحقيقٌ بما يُبذل فى تحقيقه وفى دراسته من وقتٍ وجَهْد .

ربنا اغفرْ لنا ، ولإخواننا الذين سَبَقُونَا بالإيمان ، ولا تجعل فى قلوبنا غلا للذين آمنوا ، ربنا إنك رَءوفٌ رحيم .

ربنا إنك تعلم ما نخفى وما نعلن ، وما يخفى على الله من شىء فى الأرض ولا فى السماء .

ربنا عليك توكلنا ، وإليك أنبنا ، وإليك المصير .

كتبه المعتز بالله تعالى وحده

محمد محيى الدين عبد الحميد

مصر الجديدة : فى يوم الاثنين المبارك { ١٤ من ذى الحجة ١٣٦٩
٢٥ من سبتمبر ١٩٥٠

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ، والصلاةُ والسلامُ على رُسُل الله ، وعلى آلهم وأصحابهم .

١

كان العالم يوم بعث الله رسولَه بالهدى ودين الحق يتيه في بَيْدَاوَاتٍ من ظُلَمِ الجهل ، والتقليد ، وفوضى الأخلاق ، وانتكاس أُسُسِ الاجتماع ؛ فالعرب ـ وهم قومُهُ ، ومنهم أهلُهُ وعشيرتُه الأَدْنَوْنَ ـ أمة عريقة في الجاهلية الجهلاء ، واغلة في الوثنية ، ليست لهم قُدْمة ولا سابقة في الرقي الاجتماعي ، ولا لهم عاطفة ولا وازع يصرفهم عن المغاورة والتكسب من طريق النهب ، وشنّ الحروب ، والاعتداء على الحقوق والحرمات ، ووأد البنات ، وما أشبه ذلك من دنيء الفعال ، ولا لهم من حَصَافة العقل ، ورقيّ الإدراك ، ونور المعرفة ما يحول بينهم وبين عبادة الأصنام ، والتقرب إليها ، وإتيان السّحَرة والكهنة والعرّافين والمُخَرِّقِينَ يلتمسون عندهم المعرفة وأخبارَ الغيب ، والفصلَ في أسباب النزاع والخصومات ، ومَنْ كان منهم ذا دين فإنما صار دينه إلى جُمَلٍ محرفة ، وعبارات مُبَدَّلة ممسوخة مما وضعه رؤساؤهم وأولو الأمر منهم ؛ فهؤلاء قوم زُيِّنَ لهم سوء عملهم فرأوه حسنا فاعتقدوا التثليث ، والحلول ، والوساطة بين الخالق والمخلوق ، وهؤلاء قوم تَخَلَّوْا عن عقولهم ، ودانوا بما ابتدعه أحبارهم من التجسيم وغير التجسيم مما لا يليق بالواحد القهار ، وهؤلاء قومٌ عبدوا الأجرام العُلوية ، ونصبوا لها الهياكل ، ورصدوها ، وقدسوها ، وغير العرب شر من العرب في ذلك : منهم الثَّنَوِية ، ومنهم عبدة النار ، ومنهم الدهريون والطبيعيون ، ومنهم منكرو ما وراء الحس ، ومنهم منكرو النبوات ، ومن كان يتديَّنُ دينا منهم فليس هو بأَهْدَى ممن يتديَّنُ من العرب ، ولا بأقْوَمَ سبيلا .

في وسط هذا الاضطراب الاجتماعي والديني بعث الله تعالى عبده ورسوله محمد بن عبد الله بالهدى ودين الحق ، ليظهره على الدين كله ولو كره الكافرون ، فأقام الحجة ، وأيقظ العقل ، وأذاع في الناس سلطان هذا العقل الذي حقروه ، وحاكمهم إليه ، ودعاهم إلى نَبْذ التقليد ، وألا يتخذ بعضهم بعضا أربابا من دون الله ، وسلك لهذا ونحوه مسلكا لا يَدِقّ على أذهان العامة ، ولا يرتفع عن مستوى إدراكهم ارتفاعا يباعد بينهم وبين علم حقيقة ما يدعوهم إليه ، ولا يُسِفّ حتى يستبذله الخاصة ويستنكروه ، انظر إلى هذا الدعاء الذي يمجد فيه العقل والعلم ، ويقيم الحجة الواضحة في هدوء ورفق ، في قول الله تعالى : (قل يا أهل الكتاب تعالَوْا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ، ألا نعبد إلا الله ، ولا نشرك به شيئا ، ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله ، فإن توَلَّوْا فقولوا : اشهدوا بأنا مسلمون . يا أهل الكتاب لم تحاجّون في إبراهيم ، وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده ؟ أفلا تعقلون ؟ ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم ، فلم تحاجّون فيما ليس لكم به علم ؟ والله يعلم وأنتم لا تعلمون . ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ، ولكن كان حنيفا مسلما ، وما كان من المشركين . إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا ، والله وليّ المؤمنين) فإذا أنت قرأت هذه الآيات فتأمل في يُسْرها وسهولة مَدْخلها إلى العقل ، وأنها لا تحتاج إلى أن تستأذن لتلج أدقّ المَوَالج ، وتؤثر أبعد الأثر ، ثم اقرأها مرة ثانية وتدبر : هل تجد أبرع من عبارتها ، وأقوم منها حجة ؟ وهل تجد للتسلسل المنطقي الذي ينشده أهل البحث مثالا تضرب له خيراً من هذه الآيات ؟ فإذا أنت اطمأننت إلى هذا كله فاعلم أنك واجد في كل ما أوحى الله به إلى محمد صلى الله عليه وسلم ، وفي كل ما أجراه — سبحانه ! — على لسانه من سنته ، وفي كل ما عمل به حياتَهُ كلها إلى أن لحق بالرفيق الأعلى ، اعلم أنك واجد في كل أولئك أصْدَق المُثُل وأعلاها لهذه الدعوة التي أشرنا إلى بعض خصائصها .

.. ولم يلبث العرب ــ حين رأوا أن قد دمَغَتْهم الحجة ، وأخذت عليهم سُبل الالتواء والمعارضة ــ أن دانوا لهذه الدعوة تباعًا ، ودخلوا فى دين الله أفواجا ، فرأوا النبى صلى الله عليه وسلم يصف لهم ربه ــ سبحانه ! ــ بما وصف به نفسَه فى كتابه الكريم ، وبما أجراه على لسانه من سنته ، فلم يسأله أحد منهم ــ على اختلاف عقولهم ــ عن شىء من ذلك ، كما كانوا يسألونه عن أمر الصلاة والصيام والزكاة والحج وغير ذلك من كل ماعلموا أن الله فيه أمراً ونَهْياً ، وكما سألوه عن أحوال الآخرة وعن الجنة والنار ، نقول « لم يسأله أحد منهم عن شىء مما وصَف به ربه » لأن هذا من الأمور التى تتوفر الدواعى على نَقْله لو أنه حدث ، ولم يُنْقَل لنا أن أحَدًا التبس عليه فهمُ شىء من ذلك فأنشأ يسأل ليكشف شبهة ، أو يزيل لَبْساً ، أو يَشْرَحَ غامضا ، كما نُقِلت الأحاديثُ الكثيرة التى تتضمن السؤالَ عن أحكام الحلال والحرام وعن أحوال القيامة وعن المَلاَحِمِ والفِتَنِ ونحو ذلك ؛ فدل هذا كله على أنهم فهموا ذلك وعَقَلُوهُ فى يُسْرٍ وهَوَادةٍ من غير أن يُفَلْسفوه أو شيئًا منه ، و « مَنْ أمْعَنَ النظر فى دواوين الحديث النبوى ، ووقف على الآثار السَّلَفية ، عَلِمَ أنه لم يردْ قطُّ ــ من طريق صحيح ولا سَقيم ــ عن أحدٍ من الصحابة رضى الله عنهم ، على اختلاف طبقاتهم ، وكثرة عددهم ، أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن معنى شىء مما وصف الربُّ ــ سبحانه ! ــ به نفسَه الكريمةَ فى القرآن الكريم وعلى لسان نبيه صلى الله عليه وسلم ، بل كلهم فهموا معنى ذلك ، وسكتوا عن الكلام فى الصفات ، نعم ، ولا فَرَّق أحد منهم بين كونها صفة ذاتٍ أو صفة فعلٍ ، وإنما أثبتوا له تعالى صفاتٍ أزليةً من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجودِ والإنعام والعز والعظمة ، وساقوا الكلامَ سَوْقًا واحدا ، وهكذا أثبتوا ــ رضى الله عنهم ! ــ ما أطْلَقَهُ الله ــ سبحانه ! ــ على نفسه الكريمة من الوَجْه واليد ونحو ذلك ، مع نَفى مُماثلة المخلوقين ؛ فأثبتوا ــ رضى الله عنهم ! ــ بلا تشبيه ، ونَزَّهوا من غير تعطيل ، ولم

يتعرض – مع ذلك – أحد منهم إلى شىء من هذا ، ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت ، ولم يكن عند أحدٍ منهم ما يستدل به على وحدانية الله تعالى وعلى إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم سوى كتاب الله تعالى ، ولا عرف أحد منهم الطُّرُقَ الكلامية ، ولا مسائلَ الفلسفة [1] » .

على هـذا ، وفى هذا الموضوع الذى ثارت فيه مَجَاجَةُ الكلام فيما بعدُ ، انتهى القرنُ الأول ؛ لأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ومَنْ تبعهم بإحسان فهموا ما ذكره الرسولُ عن ربه ، ولم يروا بأنفسهم حاجة إلى الفلسفة وقواعدها ولا إلى مباحث الكلام التى تمتُّ بأوثق الأسباب إلى الفلسفة وقواعدها ، فكتاب الله تعالى الذى حَدَّثهم عن ربهم ، وفَرَضَ عليهم حقوقاً يؤدونها إلى ربهم ، وحقوقاً يؤديها بعضهم إلى بعض ، هـذا الكتابُ عربى مبين ، وهم قد فهموا العبارةَ التى فرضت عليهم هذه الحقوق وتلك ، وما احتاج من هذه العبارة إلى كشفٍ سألوا عنه رسول الله فبينه لهم ، فلماذا لا يفهمون العبارة التى يُحَدِّثهم الكتابُ الكريم فيها عن ربهم ؟ وكيف سكتوا عن طلب البيان إن لم يكونوا قد فهموها أو شيئاً منها ؟ ولسانُ الرسول عربى مبين ، وشأنُ ما تحدَّث به إليهم شأنُ ما أُنزِلَ عليه من القرآن الكريم ، وهم – فى الأكثر – عَرَبٌ ، يتكلمون العربية الفُصْحَى ، ويفهمونها إذا خُوطِبُوا بها ، فليفهموا القرآن والسُّنة على النحو الذى يَفْهَمُون به ويُفهِمُونَ ، ومَنْ كان منهم غير عربى فليس يحتاج لأن يفهم مثل ما فهموا إلا إلى معرفة اللسان العربى وإدراك خصائصه ، فإذا تيسر له ذلك فسبيلُه سبيل أهلِ العربية الأصيليينَ .

— ٢ —

ونَبَتَ فى القَرْن الأول رجلان شَغَلاَ الناسَ بما لم يكونوا يعرفونه عن نبيهم وعن صحابته الأخيار رضوان الله عليهم أجمعين ! شغلا بعض الصحابة ، وشغلا

(١) من كلام العلامة المقريزى فى كتابه « الخطط والآثار » (٢/٣٥٦ بولاق).

كثيرا من التابعين ، وشغلا بعض أهل الأقطار التى ارتفعت فيها راية الإسلام ، وشغلا بعض أهل المدينة حاضرة بلاد الإسلام ومَهْبِط الوحى على رسـول الله صلى الله عليه وسلم ودار مُهَاجره ومَثْوَى جُثْمانه الطاهر ، وكلا الرجلين كان دخيلا فى الإسلام فاسِدَ الطَّوِيَّة ، ولعل انتصار الإسلام والمسلمين فى مَوَاطن القتال كلها قد ولَّد فى أنفسهما من الحَسِيكة والضِّغْن ما جعلهما يتلمَّسَان له الفسادَ بالدَّسِّ والوقيعة .

أما أحدهما فرجل نصرانى من أهل العراق يقال له «سوسن» أظهر الإسلامَ وصحب مَعْبَدَ بن عبد الله[1] الجُهَنِى البَصْرِيَّ ونَفَثَ فى صَدْره سمومَه ، وعلمه القول بالقدر ، وزيَّنه له ، فكان معبدٌ هذا أولَ من قال بالقدر فى الملة المحمدية ، وقدم مدينة الرسول فأفسد بها ناساً ، فاشتغل أهل زمانه بتحذير الناس منه ، فروى أن ابن عُمَرَ رضى الله عنهما حين بلغه شأنه أعلن البراءة منه ، وروى أن الحسن كان يقول : إياكم ومعبدا فإنه ضالٌّ مُضِل ، وروى أن مسلم بن يَسَار كان يجلس إلى سارية فى المسجد يقول : إن معبدا يقول بقول النصارى ، وما زال كذلك حتى أخذه عبد الملك بن مروان فى سنة ثمانين[2] فقتله وصَلَبه بدمشق[3] .

وقد أخذ عن معبدٍ الجهنىِّ غَيْلَانُ بن مروان (أو ابن مسلم) الدمشقىُّ فقال بالقدر خَيْرِه وشره : إنه من العَبْد ، وقال فى الإمامة : إنها تصلح فى غير قريش ،

---

(١) لمعبد الجهنى ترجمة فى تاريخ الإسلام للذهبي (٣/٣٠) وفي تهذيب التهذيب (١٠/٢٢٥) وقد اختلف فى اسم أبيه واسم جده ؛ فيقال : هو معبد بن عبد الله بن حكيم (أو ابن عكيم ، أو ابن عليم) ويقال : معبد بن عبيد الله بن عويمر (أو ابن عويم) ويقال : معبد بن خالد ، ويقع اسم معلمه النصرانى فى بعض الأصول « سويس » ويقال : سنسويه

(٢) ويقال : مات قبل التسعين

(٣) وانظر التاريخ الكامل لابن الأثير (٤/١٨٩) والنجوم الزاهرة لابن تغرى بردى (١/٢٠١)

وإن كلَّ مَنْ كان قائما بالكتاب والسنة كان مستحقا لها ، وإنها لا تثبت إلا بإجماع الأمة . وكانت نهاية أمره أن أخذه هشام بن عبد الملك بن مروان فأمر بقطع يديه ورجليه[1] .

وأما الآخر فرجل يهوديٌّ احترقت أحشاؤه من نَصْر الله تعالى المؤمنين فاصطنع الإسلامَ وهو يضمر أن يكيد له ، وذلك هو عبد الله بن وهب بن سبأ ، المعروف بابن السوداء ، وقد تكلمنا عن هذا الرجل كلاما وافيا فى حواشينا التى أكملنا بها مباحثَ هذا الكتاب ، وتتلخص شرور هذا الرجل فى أنه أحدث فى هذه الأمة ثلاثة أمور ، كان لكل واحد منها الأثر البالغ فى تفريق كلمتها ، وتَشَعُّث أمرها : الأمر الأول : كان هو أول مَنْ أحدث القول بوصية رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلى بن أبى طالب رضى الله عنه بالإمامة ، فعلى وَصِيُّ الرسول صلى الله عليه وسلم وخليفته على أمته من بعده بالنص ، الأمر الثانى : كان هو أول من أحدث القولَ برَجْعَة على رضى الله عنه إلى الدنيا بعد موته وبرجعة رسول الله صلى الله عليه وسلم أيضا ، والأمر الثالث : كان هو أول من أحدث القولَ بأن عليا — رضى الله عنه ! — لم يُقْتَل ، وأنه لا يزال حيا ، وأنه يسكن السحاب ، وأن الرعد صَوْته ، وأن البَرْق سَوْطُه ، وأن فيه جُزْءا إلٰهيًّا ، وأنه لابد أن ينزل إلى الأرض فيملأها عدلا كما مُلئت جَوْراً ، وأكثر هذه القضايا مأخوذ عن اليهودية التى كان يتعارفها قومُه يومئذ ، بل إنه كان يستدل لمن يَخْدَعُهم على صحة هذه القضايا ببعض ما عُرِف من أحوال موسى صلى الله عليه وسلم مع شىء من التمويه والتحريف .

وعن هذه الآراء الفاسدة التى نفث سمومَها عبدُ الله بن سبأ هذا تفرعت آراء كثير من الفرق ، فمن تعاليمه تشعبت أقاويلُ الغلاَة من الرافضة ، أفليس كثير منهم يذهبون

---

(١) تاريخ الطبرى ٨/٢٨٥

إلى أن الإمامة موقوفة على قوم بأعيانهم كقول الإمامية : إنها محصورة فى الأئمة الاثنى عشر ، وكقول الإسماعيلية : إنها محصورة فى ولد إسماعيل بن جعفر الصادق

ثم أليس كثير من الإمامية يذهبون إلى القول بغَيْبَة الإمام ورَجْعَته إلى الدنيا بعد الموت ، وهو ما يشير إليه قولُ كُثَير بن عبد الرحمن المعروف بكثير عزة :

وسبط لا يذوق الموت حتى   يقودَ الخيلَ يقْدُمها اللواء
تغيَّبَ لا يُرَى فيهم زمانًا   بِرَضْوَى عنده عَسَلٌ ومَاء

وقولُ السيد الحميرى :

يُغَيَّبُ عنهمُ حتى يقولوا   تَضَمَّنَهُ بِطيبَةَ بطنُ لَحْدِ

ثم أليس من هؤلاء الإمامية قومٌ يذهبون إلى أن الجزء الالهى يحلُّ فى الأئمة بعد على بن أبى طالب — رضى الله عنه ! — وأنهم بهذا استحقوا الإمامة دون غيرهم ؟ وعلى هذا الرأى كان — فيما بعد — اعتقادُ دعاة الخلفاء الفاطميين ببلاد مصر .

وابنُ سبأ هذا هو الذى أثار فتنة أمير المؤمنين ذى النورين عثمان بن عفان — رضى الله تعالى عنه ! — وما زال يُذْكِى لَهَبَهَا ، ويجمع لها أوْشَابَ النـاس وطَغَامهم ، حتى قُتِل الخليفة المظلوم ، وكان له أتباعٌ كثيرون فى معظم الأقطار ، فلذلك كثرت الشيعة ، وما زال أمرهم يَقْوَى وعددهم يكثر .

— ٣ —

وفى القرن الأول — أيضًا — انفصلت شُعْبة من شيعة على بن أبى طالب عنه ، وناصَبَته العداوة ، وجمعت له الجموع ، وأشعلت شُوَاظ الفتنة ضده ، بعد ما كانت تُفَدِّيه بالأنفس والأموال ، و بعد ما كانت ترى طاعته مَغْنَمًا ، وهؤلاء هم الخوارج الذين شايعوا عليا — رضى الله عنه ! — أولَ الأمر على قتال معاوية وأهل الشام ، حتى إذا

كان النصرُ منه قابَ قوسَيْن أو أدنى أظهروا الانخداع بخديعة عمرو بن العاص وحَمَلُوا عليا على قبول التحكيم ، وعلى أن يُنيبَ عنه أبا موسى الأشعرى ، ولم يقبلوا التريُّثَ حتى تتم لهم الغَلَبَةُ على أهل الشام ، كما لم يقبلوا أن يختار على نائبَهُ كما اختار معاوية نائبَه ، فلما أذعن لهم على وأصحابُ على وقبلوا كل ما طلبوه إليه ، وتمت مهزلة التحكيم ؛ راحوا يُعْلنون كفر على وكفر كل من قبل تحكيم الرجال ، ولم تنجع فى هؤلاء القوم حجج المحتجين ولا نصيحة الناصحين ، وأبوا أن يفيئوا إلا أن يعلن على أنه كَفَرَ بتحكيمه الرجال وأنه تائب إلى الله تعالى من هذا الكفر ، وما كان على ليَرْضى إعلان ذلك وهو ماحكم إلا ليدفع ثورة كانت توشك أن تلتهم الأخضر واليابس ، وهو يعتقد ــ فوق ذلك ــ أنه لو حكَّم مختارا طائعا لما كان فى ذلك كفر ولا شبهة كفر ، بل ولا معصية ولا شبهة معصية .

والذى يحار فيه عقل الأريب من أمر هؤلاء أنهم خرجوا فجأة ومن غير سابقة خلاف ، وأن ما خرجوا من أجله كانوا هم الدعاة إليه والمتشبثين به ، وأنهم خرجوا باسم الحرص على أحكام الله تعالى والتشدد فيها والرغبة الصادقة فى إنفاذها ، وأبْسَط الناس تفكيراً يجد فى حالهم ما يريبُ أحسن الناس ظنا بهم .

فهل كَذَبَنا المؤرخون جميعا ، ومنهم الشيعى ومنهم غير الشيعى ، فقصوا علينا أحداثهم على صورة يظهر فيها الغُلُو فى الاستمساك بالباطل والتشدد فيما لا ينبغى التشدد فيه ؟ وإذا صح هذا عن المؤرخين الذين هواهم عَلَوى فكيف يصح عن الثقات الذين كتبُوا لوجه الحقّ ؟ وكيف يصح ذلك ولم يكتب هؤلاء المؤرخون ما كتبوا فى ظل دولة للعلويين أو لأنصار العلويين ؟ وإنما كتب مَنْ وصلت إلينا مؤلفاتهم فى ظل قوم أقلُّ مايقال فيهم : إنهم ما كانوا يأبَهُونَ لماضى العلويين ، وإنه يستوى عندهم أن يثبت أن العلويين كانوا من قَبْلُ ظالمين أو مظلومين .

فإن لم يكن المؤرخون قد كذبونا ، وهو أرْجَحُ الاحتماليين عندنا ، فهل كان فى شيعة على الذين حاربوا معه وانتصروا له مَنْ كان يُضمر أن ينتقض عليه متى لاحت له الفرصة ؟ أو يخلق الفرصة خلقاً إن لم تسنح له ، ونريد أن نقول:

هل كان عبد الله بن وهب بن سبأ قد أفضى بذات نفسه إلى بعض شيعة على وأفهمهم أن ما يُمَخرق به على النـاس : من تمجيد على وتأليهه تارةً ، والقول بأنه وصى الرسول تارة أخرى ، إنما هو خُدْعة ابتدعها لينتزع بها إعجاب العامة من أصحاب على ، وهو فى — حقيقة الأمر — يريد أن يُفْسِد على على أصحابه ، وأخذ عليهم العهودَ أن يفعلوا هم ذلك إن اخترمته المنون قبل أن يبلغ ما يريد ؟ .

ومهما يكن من شىء ، فقد نبتت نابتة الخوارج فى أواخر حُرُوب صفين ، بين أهل العراق شيعة على ، وأهل الشام شيعة معاوية بن أبى سـفيان ، واستشرى شرهم ، وصاروا من بَعْدُ حزبا كثير العدَد ، وخلطوا شؤون الدين بشؤون الدولة ، فكانت لهم آراء فى كثير من مسائل الدين أصولِهِ وفروعِهِ ، وكانت لهم آراء فى الخروج على الدولة والانتقاض على الأمراء ، أو الـكف عن ذلك مما تجدهُ مُفَصَّلاً فى هذا الـكتاب .

* * *

— ٤ —

وفى أخريات القرن الأول — أيضا — أو أوائل القرن الثانى ظهر رجل ، يقال له « جَهم بن صفوان » بترمذ وبلاد المشرق « فأورد على أهل الإسلام شكوكا أثَّرَتْ فى الملة الإسـلامية آثاراً قبيحة تولَّد عنها بلاء كبير ، فـكثر أتباعه على أقواله التى تؤول إلى التعطيل »[1] ، فأخذ يعلن فى الناس أن « لمقدورات الله تعالى ومعلوماته غاية ونهاية ، وأن لأفعاله آخراً ، وأن الجنة والنار تفنيان ، ويفنى أهلُهُما حتى يكون الله تعالى آخراً لا شىء معه كما كان أولا لا شىء معه »[2] و« أن الإيمـان : هو المعرفة بالله فقط ، والـكفر : هو الجهـل بالله فقط ، وأنه لا فعـل

---

(١) من كلام المقريزى عنه (٢/٣٥٧)

(٢) انظر كتابنا هذا (١ / ٢٢٤)

لأحد فى الحقيقة إلا الله وحده ، وأنه هو الفاعل ، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز ، كما يقال : تحركت الشجرة ، ودار الفلكُ ، وزالت الشمس» [١] ونفى أن يكون لله تعالى صفة [٢] ، وذهب إلى أن علم الله تعالى محدث ، وإلى القول بخلق القرآن ، ومن ثمة نسبه قومٌ إلى مذهب المعتزلة ، «وجهمٌ عند المعتزلة — فى سوء الحال ، والخروج من الإسلام — كهشام بن الحكم» [٣] وقد أكبر أهلُ الدين بدعته ، وتمالأوا على إنكارها ، وتضليل أهلها ، وحذروا الناس من الجهمية ، وعادوهم فى الله تعالى ، وذموا من جلس إليهم ، ومن قال بمقالتهم ، أو انتحل نحلتهم .

وأراد الله تعالى أن يقود جهماً إلى حَتْفه ، فخرج مع الحارث بن سُرَيج فى سنة ثمان وعشرين ومائة من الهجرة ، على خلفاء بنى أمية ، وكانت خلافتهم قد آلت إلى مروان بن محمد ، فامتنع الحارث بن سريج من قبولها ، وتكلم فى مروان ، فجاءه سَلْم بن أحْوَز أميرُ الشرطة ، وجماعةٌ من رؤوس الأجناد والأمراء ، وطلبوا منه أن يكفّ لسانه ويده ، وألا يفرق جماعة المسلمين ، فأبى ، وبرز ناحية عن الناس ، ودعا نصر بن سيار — وكان نائب خراسان — إلى ما هو عليه من الدعوة — زعم — إلى الكتاب والسنة ، فامتنع نصر من موافقته ، واستمر هو على خروجه على أهل الإسلام ، وأمر جَهْمَ بن صفوان أن يقرأ كتاباً فيه سيرة الحارث بن سريج على الناس ، وبعد خطوب تناظر نصر بن سيار والحارث ابن سريج ، ورضيا أن يحكم بينهما مقاتل بن حيان والجهم بن صفوان ، فحكما أن يعزل نصر ، ويكون الأمر شورى ، فامتنع نصر من قبول ذلك ، ولزم الجهم قراءة سيرة الحارث بن سريج على الناس فى الجامع والطرق ، فاستجاب له خلق

---

(١) أنظر كتابنا (١ / ٣١٢) (٢) المقريزى (٢ / ٣٥٧)

(٣) انظر كتاب الانتصار فى الرد على ابن الراوندى (١٢٦)

كثير ، وجمّ غفير من الناس ، فعند ذلك انتدب لقتاله جماعات من الجيوش ، عن أمر نصر بن سيار ، فقصدوه ، وحارب أصحابه دونه ، فقتل منهم طائفة كثيرة : منهم الجهم بن صفوان ، طعنه رجل فى فيه فقتله ، ويقال : بل أسر الجهم ، فأوقف بن يدى سَلْم بن أحْوَزَ ، فأمر سلم بقتله ، فقال جهم : إن لى أماناً من أبيك ، فقال : ما كان له أن يؤمنك ، ولو فعل ما أمنتك ، ولو ملأت هذه الملاءة كواكب وأنزلت عيسى بن مريم ما نجوت ، والله لو كنت فى بطنى لشققت بطنى حتى أقتلك ، وأمر ابن مُيسّر فقتله [١] .

ونريد أن نقف بك قليلا عند الجهم بن صفوان والحارث بن سريج الذى كان الجهمُ يَحْطِبُ فى حَبْله ، فقد رابَنَا أمرهما جميعاً ، وأول هذه الريبة أننا رأينا الحافظ ابن كثير يقول « فى سنة ثمان وعشرين ومائة كان مقتل الحارث بن سريج ، وكان سبب ذلك أن يزيد بن الوليد الناقصَ كان قد كتب إليه كتابَ أمان ، حتى خرج من بلاد الترك وصار إلى المسلمين ، ورجع عن مُوَالاة المشركين إلى نُصْرة الإسلام وأهله » وإذن فالحارث بن سُرَيج كان رجلا غيرصحيح الدين ولا سليم العقيدة ، كان يوالى المشركين ، ويذهب إليهم يستنصر بهم على أهل الإسلام ، ويحرضهم على قتالهم ، وجَهْمُ بن صفوان كاتبُ الحارث بن سريج ، ولا يكتفى بأن يكون كاتبه بل هو يقرأ على الناس كتاباً فى فَضْل الحارث بن سريج ، ومعنى هذا أنه داعية له ، ورَجُلٌ هذا شأنُه لا بد أن يكون صادراً فى مقالتِهِ عن فسادِ طَوِيَّة وسوء دِخْلَة ، وهذا يفسر لنا العبارة التى يقولها المقريزى عنه « فأورد على أهل الإسلام شكوكا أثَّرَتْ فى الملة الإسلامية آثاراً قبيحة تولّد عنها بلاء كبير » وهذا كله يؤيد ما نذهب إليه من أن رؤوس النحل التى طرأت على الإسلام — بعد نقائه وصفاء جوهره — كانوا دُخَلاء فيه ، وكان أول غرضهم أن يُفْسدوا

---

(١) انظر البداية والنهاية لابن كثير (١٠/٢٦و ٢٧)

ما يريد الله أن يظهره على الدين كله ، والله غالب على أمره ، ولن يشاقَّ اللهَ أحدٌ إلا قَصَمه .

وقد حفظ لنا التاريخ اسم كتابين أُلِّفَا فى أوائل القرن الثانى ، فى الرد على بعض مَنْ ظهر فى هذه المدة بنِحْلَةٍ تخالف ما عليه جماعةُ المسلمين ، فأما أحد الكتابين فكتاب « الرد على القَدَرية » صنفه شيخ المعتزلة وزاهدهم عمرو بن عُبَيد (٨٠ — ١٤٤ من الهجرة) وأما الكتاب الآخر فكتابُ « أصناف المرجئة » لذى ألفه أولُ المعتزلة وأعجو بتهم واصِلُ بن عطاء مولى بنى ضبة — ويقال : مولى بنى مخزوم — المعروف بالغزّال (٨٠ — ١٨١ من الهجرة)

***

— ٥ —

وفى أوائل القرن الثانى كان شر الخوارج قد استطار ، وكانوا قد أعلنوا أن مرتكب الكبيرة كافر مخلّد فى النار لا يخرج منها أبداً ، وكان جماعة المسلمين يقولون : إنه مؤمن و إن فَسَق بارتكاب الكبيرة ، وكان أبو حُذَيفة واصل بن عطاء يجلس إلى الحسن البصرى ويتتلمذ عليه ، فجرى يوماً ذكر هذه المسألة ، فقال واصل : أنا أقول فى مرتكب الكبيرة من هذه الأمة : إنه لا مؤمن ولا كافر ، منزلة بين المنزلتين ، فغضب الحسن لذلك ، وطرده من مجلسه ، فاعتزل عنه وجلس فى ناحية من المسجد ، وانضم إليه عمرو بن عبيد وجماعة ، فقيل لهما ولأتباعهما : المعتزلون ، أو المعتزلة[1] .

فأما واصل بن عطاء « فكان أحد الأئمة البلغاء المتكلمين ، وكان يلثغ بالراء فيجعلها غينا ، قال أبو العباس المبرد فى حقه فى كتاب الكامل : كان واصل ابن عطاء أحد الأعاجيب ، وذلك أنه كان ألثغ قبيح اللثغة فى الراء ، فكان يخلص

(١) انظر وفيات الأعيان لابن خلكان (٣/١٣٠ و ٢٤٨ — ٥/٦١ بتحقيقنا)

كلامه من الراء ، ولا يُفْطَن لذلك ، لاقتداره على الكلام وسهولة ألفاظه ، ففي ذلك يقول شاعر من المعتزلة — وهو أبو الطروق الضبي — يمدحه بإطالة الخطب واجتنابه الراء على كثرة ترددها في الكلام حتى كأنها ليست فيه :

علیم بإبدال الحروف ، وقامع لكل خطيب ، يغلبُ الحقَّ باطله

وقال آخر :

ويجعل البرَّ قمحا في تصرفه وخالَفَ الراء ، حتى احتال للشعَرِ

ولم يُطِقْ « مطرا » والقولُ يعجله فعاد بالغيث إشفاقا من المطر

ولم يكن واصل بن عطاء غزَّالا ، ولكنه كان يلقبُ بذلك لأنه كان يلازم الغزَّالين ليعرف المتعففات من النساء فيجعل صدقته لهن ، وله من التصانيف كتاب « أصناف المرجئة » وكتاب في التوبة ، وكتاب « المنزلة بين المنزلتين » وكتاب « معاني القرآن » وكتاب « الخطب في التوحيد والعدل » وكتاب « ماجرى بينه و بين عمرو بن عبيد » وكتاب « السبيل إلى معرفة الحق » وكتاب في « الدعوة » وكتاب « طبقات أهل العلم والجهل » وغير ذلك ، وكان مولده بمدينة الرسول صلى الله عليه وسلم في سنة ثمانين ، وتوفي سنة إحدى وثمانين ومائة »[١]

وأما عمرو بن عُبَيْد فهو « أبوعثمان عمرو بن عُبَيْد بن باب ، المتكلم ، الزاهد ، مولى بني عقيل ، وكان جدُّه بابٌ من سَبْي كابل إحدى بلاد السند ، وكان عمرو شيخَ المعتزلة في وقته ، وكان آدَمَ ، مَرْبوعاً ، بين عينيه أثر السجود . وسئل الحسنُ البصري عنه فقال : لقد سألت عن رجل كأن الملائكة أدَّبَتْه ، وكأن الأنبياء رَبَّتْهُ ، إن قام بأمر قعد به ، و إن قعد بأمر قام به ، و إن أمر بشيء كان ألزم الناس له ، و إن نُهِيَ عن أمر كان أتْرَكَ الناس له ، ما رأيت ظاهراً أشبهَ بباطنٍ منه ، ولا باطنا أشبه بظاهر منه . ودخل عمرو بن عبيد يوماً على أبي جعفر المنصور في خلافته ،

---

(١) انظر الترجمة رقم ٧٣٩ في وفيات الأعيان لابن خلكان (٥/ ٦٠ بتحقيقنا)

ـ وكان صاحبه وصديقه قبل الخلافة ، وله معه مجالس وأخبار ـ فقر به أبو جعفر وأجلسه ، ثم قال له : عِظْنى ، فوعظه فكان فيما قاله له : إن هذا الأمر الذي أصبح فى يدك لو بقى فى يد غيرك ممن كان قبلك لم يصل إليك، فاحذر ليلة تتمخض بيوم لا ليلة بعده ، فلما أراد النهوض قال أبو جعفر : قد أمرنا لك بعشرة آلاف درهم ، فقال : لا حاجة لى فيها ، قال : والله تأخذها ، فقال: لا ، والله لا آخذها ، وكان المهدى بن أبى جعفر حاضراً فقال : يحلف أمير المؤمنين وتحلف أنت ؟ فالتفت عمرو بن عبيد إلى المنصور وقال : مَنْ هذا الفتى ؟ قال : هو ولى العهد أبنى المهدى، فقال عمرو : أما والله لقد ألبسته لباساً ما هو من لباس الأبرار ، وسميته باسم ما استحقه ، ومَهَّدْت له أمراً أمتع ما يكون به أشغل ما يكون عنه ، ثم التفت عمرو إلى المهدى فقال : نعم يابن أخى ، إذا حلف أبوك أحْنَثَهُ عمُّك ، لأن أباك أقوى على الكفارات من عمك ، فقال له المنصور : هل من حاجة ؟ قال : لا تبعث إلى حتى آتيك ، قال : إذاً لا تلقانى ، قال : هى حاجتى ، ومضى ، فأتبعه المنصور طَرْفَهُ وهو يقول :

كلُّكم يمشى رُوَيْدْ   كلكم يطلب صَيْدْ
غير عمرو بن عُبَيْدْ

وكانت ولادة عمرو فى سنة ثمانين ، وتوفى بمرَّان وهو راجع إلى مكة فى عام أربعة وأربعين ومائة ، ورثاه المنصور بقوله :

صلَّى الإله عليك من مُتَوَسِّدٍ   قبراً مررت به على مَرَّانِ
قبراً تضمَّنَ مؤمناً مُتَحَنِّفاً   صَدَقَ الإلهَ ودان بالعرفان
لو أن هذا الدهرَ أبْقَى صالحاً   أبقى لنا عمراً أبا عثمان

ولم يسمع بخليفة يَرْثى مَنْ دونه سواه[1] »

وأصبحت المعتزلة بعد هذين الرجلين فرقة لها أصول وقواعد ، وتتابعت

---

(١) انظر الترجمة رقم ٤٧٦ من وفيات الأعيان لابن خلكان (٣/ ١٣٠ بتحقيقنا)

طبقاتها ، وقد رزقهم الله تعالى فى كل عصر بجماعة من فحول أهل العلم وذوى البَرَاعة فى التمحيص ، فنشروا آراء الفرقة ، واستغلّوا بحججهم على كل ذى حجة ، واتصل منهم قومٌ بالخلفاء والأمراء فاتخذوا من جاههم وسيلة لإعلاء كلمتهم وأخذِ الناس بما يذهبون إليه .

فعن عمرو بن عبيد وأصحابه أخذ بشر بن المعتمر ، وأبو الهذيل محمد بن الهذيل ابن عبد الله بن مكحول المعروف بالعلاف[1] ، وعن أبى الهذيل أخذ ابنُ اختِهِ إبراهيمُ بن سيار المعروف بالنظام ، وهشام بن عمرو الشيبانى المعروف بالفوَطى ، وأبو يوسف يعقوب بن عبد الله الشحام البصرى ، وعن النظام أخذ أبو عثمان عمرو ابن بحر بن محبوب ، الكنانى ، البصرى ، المعروف بالجاحظ ، والقاضى أبو عبد الله أحمد بن فرح بن جرير الإيادى ، المعروف بابن أبى دؤاد[2] ، وعن أبى يوسف الشحام أخذ محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حُمْرَان بن أبان المعروف بالجُبَّائى[3] ، وعن الجاحظ أخذ أبو موسى بن صبيح ، وعن أبى موسى أخذ جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب ، وعنهما أخذ محمد بن عبد الله الإسكافى .

وعن أبى على الجبائى أخذ ابنهُ أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائى ، كما أخذ عنه شيخ أهل السنة والجماعة — فيما بعدُ — أبو الحسن على ابن إسماعيل الأشعرى ، ويقص العلماء مناظرة جرت بين أبى على الجبائى وتلميذه أبى الحسن الأشعرى كانت نهاية لتلمذة أبى الحسن عليه[4] .

---

(١) له ترجمة فى وفيات الأعيان لابن خلكان رقم ٥٧٨ ، وله ترجمة فى « نكت الهميان » للصفدى (ص ٢٧٧)

(٢) له ترجمة فى وفيات الأعيان رقم ٣١

(٣) له ترجمة فى وفيات الأعيان رقم ٥٧٩

(٤) انظر هذه المناظرة فى ترجمة الجبائى من وفيات الأعيان (٣/٣٩٨ بتحقيقنا)

— ٦ —

كان المعتزلة منذ نشأوا أكثر أهل الفرق نشاطاً ، وقد عاونهم على هـذا النشاط ثلاثة أمور :

أولها : أن الله تعالى قَيَّضَ لهم فى كل طبقة من طبقاتهم قوماً من أهل البراعة واللَّسَن ، فواصل بن عطاء من أوسع الناس عقلا وأغزرهم علماً ، وأقدرهم على الجدل والمناظرة ، وأسرعهم بديهة فى استحضار آيات القرآن الكريم التى يؤيد ظاهرها مذهبه وفى تأويل ما لا يتفق مع ما يدعو إليه ، وهو ـ مع ذلك ـ أعلم الناس بكلام غالية الشيعة ومارقة الخوارج ، وكلام الزنادقة والدهرية والمرجئة وسائر المخالفين ، وأقدرهم على الرد عليهم ، وأبو الهذيل العَلَّاف « نَسِيجُ وَحْدِهِ وواحدُ دهره فى البيان ومعرفة جيد الكلام » وهو الذى يقول عنه المبرد « ما رأيت أفصح من أبى الهذيل والجاحظ ، وكان أبو الهذيل أحسن مناظرةً ، شهدته فى مجلس وقد استشهد فى جملة كلامه بثلاثمائة بيت » « وقد امتلأت حياتُه بالمناظرة والجدل مع الزنادقة والشُّكَّاك والمجوس والثَّنَوية ، ورَوَوْا أنه أسلم على يده أكثر من ثلاثة آلاف رجـل » « وقد تكلم وحاجَّ خصومه وفَلَجَ عليهم وهو ابن خمس عشرة سنة » ، ثم إبراهيم بن سَيَّار النظام شيخ أبى عثمان الجاحظ إمام أهل الأدب وأوسعهم اطلاعا وهو آية من آيات الله تعالى فى النبوغ وحدة الذهن وصفاء القريحة وسعة الاطلاع والغَوْص على المعانى الدقيقة ثم صَوْغها فى أبرع قالب وأجمل بيان ، وغير هؤلاء ممن لا يحصيهم العَدُّ ولا يأتى عليهم الحساب .

والأمر الثانى : اتصالهم بالخلفاء والأمراء ، واستطاعتهم ـ بما مُنِحوا من خَلَابة وقوة عارضة ـ أن يؤثروا فيهم ، وأن يُحْرِزوا عندهم منازلَ مَرْموقة ، وأن يَسْتَعْدُوهم على خصومهم إن أرادوا ؛ فعمرو بن عبيد صَفِيُّ أمير المؤمنين أبى جعفر المنصور وصَدِيقُه ، بل إن أمير المؤمنين ليعرض جائزته عليه فيترفع عن قبولها ،

بل إنه ايَطْلُبُ إليه ألا يدعوه إلى لقائه ، بل إنه ليتكلم فى شأن ولى العهد أمام الخليفة بما لم يكن أبو جعفر ليحتمله لولا ما يكنّه لعمرو بن عبيد من التجلة والإكرام ، وأبو الهذَيل العَلاَّف أستاذ أمير المؤمنين المأمون ، وفيه يقول أبو حنيفة الدينورى « وعَقَدَ المأمون المجالس فى خلافته للمناظرة فى الأديان والمقالات ، وكان أستاذه فيها أبا الهذيل محمد بن الهذيل العلاف » وكان النظام متصلا بمحمد بن على ابن سليمان أحد أمراء البيت العباسى، وأحمد بن أبى دُوَاد قاضى قضاة المعتصم وهو الذى كتب المأمون عنه إلى أخيه المعتصم فى وصيته عند الموت « وأبو عبد الله أحمد بن أبى دُواد لا يفارقك الشركَةَ فى المشورة فى كل أمرك ؛ فإنه موضع ذلك[1] »

والأمر الثالث : تعاون هؤلاء الناس على ما هم بسبيله ، وصلة بعضهم ببعض الصلَةَ الوثيقة العروة ، وعطف بعضهم على بعض ، حتى ضرب الأدباء المثل بتآلفهم كتب أبو محمد العلوى إلى أبى بكر الخوارزمى يقول « إن اعتداده به اعتدادُ العَلَوى بالشيعى ، والمعتزلى بالمعتزلى » .

وكان من أثر ذلك أن ظل المعتزلة يفتلون للمأمون فى الذروة والغارب حتى أخذ الناسَ فى عهده بالقول بخَلْق القرآن ، وأرسل بذلك منشورا لولاة الأمصار يأمرهم فيه بتنفيذ ذلك ، وقد جاء هذا المنشور مصر فى جُمَادى الثانية من سنة ٢١٨ من الهجرة ، فامتحن والى مصر قاضيها حتى قال بخلق القرآن ، وامتحن الشهود والمحدثين ، وما زال أمر هذه الفتنة يتطاير ــ فى زمن المأمون وبعده ــ حتى « لم يبق أحد من فقيه ولا محدث ولا مؤذن ولا معلم إلا أخذ بالمحنة ؛ فهرب كثير من الناس ، ومُلِئت السجون ممن أنكر عليهم ، وأمر ابن أبى الليث بأن يكتب على المساجد : لا إله إلا الله ربُّ القرآن المخلوق ، فكتب ذلك على المساجد فى فُسْطَاط مصر ، ومُنِع الفقهاء من أصحاب مالك والشافعى من الجلوس فى المسجد ، وأمروا ألا يقربوه »

---

(١) ابن خلكان (١/٦٧) .

ومن قبل ذلك كان واصل بن عطاء قد كوّن حوله رجالا كثيرين ، وبعث منهم دُعَاة إلى البُلْدان يعلنون الاعتزال وينشرونه بين الناس ، فبعث عبد الله ابن الحارث إلى بلاد المغرب ، وبعث حفص بن سالم إلى خُرَاسان فجاء ترمذ ، وناظر جَهْمَ بن صفوان حتى قطعه ، وبعث القاسم إلى اليمن ، وبعث أيوب إلى الجزيرة ، وبعث الحسن بن ذكوان إلى الكوفة ، وبعث عثمان الطويل إلى أرمينية ، وجَدَّ هؤلاء المبعوثون فيما أرْسِلُوا به ، وكان لهم نشاط ملحوظ ، وزاحَمُوا بالمناكب علماء هذه البلاد والطارئين عليها ، ثم كانت المحنة ومنشور المأمون الذى ذكرنا شأنه فزاد عدد أتباعهم ، وقويت شوكتهم ، وامتد سلطانهم ، حتى لم يبق غريبا أن تسمع ياقوتا يقول « إن مجمع الواصلية (أتباع واصل بن عطاء) كان قريبا من تاهَرْتَ ، وكان عددهم نحو ثلاثين ألفا فى بيوت كبيوت الأعراب يحملونها » وتسمع الصفدى يقول « ومَنْ وقف على طبقات المعتزلة للقاضى عبد الجبار علم قدر ما كانوا عليه من العَدَد والعُدَد » .

— ٧ —

وكان المعتزلة « أول من استعان بالفلسفة اليونانية ، واشْتَقَوْا منها فى تأييد نزعاتهم فأقوالٌ كثيرة من أقوال النظام وأبى الهُذَيل والجاحظ وغيرهم بعضُها نَقْل بحت من أقوال فلاسفة اليونان ، وبعضُها يستقى من نَبْعه ويغترف من مَعينه بشىء من التحوير والتعديل » .

وكان الذين عَرَفُوا الفلسفة اليونانية واتصلوا بها وجعلوها تجرى من علومهم ومن حِوَارهم مع خصومهم مجرى الأصل الذى يجب ألا يُعْدَلَ عنه ، كان هؤلاء يتهمون المتكلمين — وخصوصا أهل السنة منهم — بالتعصب واستحسان التقليد واللجاج فى الخصومة ، وأنهم قد انفتح عليهم باب الحَيْرَة وأوصدت فى وجوههم أبوابُ اليقين ، فلم يكن بُدٌّ من أن يُقَيض الله — سبحانه ! — لهذا الدين رجلا

مأمونَ السر والعلانية ، يعتصم بكتاب الله تعالى و بسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وأصحابه الطيبين الطاهرين و بما كان عليه السلف الصالح من أئمة الحديث ، ثم يكون له من العلم بالجدَل وأصول المناظرة وماطرأ على أهل هذه الملة من وُجوه للعرفة ما يستطيع أن يَدْرَأ به فى نُحُور أهل الباطل ، ويَرُدَّ كَيْدَهم عليهم ؛ فكان هذا الرجل هو أبا الحسن على بن إسماعيل الأشعرى .

ظهر أبو الحسن الأشعرى فأعلن عقيدتَه فى هذه العبارة « قولُنا الذى نقول به ، وديانتنا التى ندين بها ، التمسُّكُ بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم وما رُوِى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ، ونحن بذلك معتصمون ، و بما كان عليه أحمد بن حَنْبَل ـ نَضَّر الله وجهه ، ورفع درجته ، وأجزلَ مَثُوبته ـ قائلون ، ولمن خالف قوله قولَه مُجَانبون ؛ لأنه الإمامُ الفاضل ، والرئيس الكامل ، الذى أبان الله به الحقَّ عند ظهور الضلال » وفيما ذكره فى كتاب « المقالات » ـ وهو كتابنا هذا ـ بعد أن حكى مذاهب أهل السنة والحديث تفصيلا ، وذلك قوله[1] « و بكل ما ذكرنا من قولهم نقول ، و إليه نذهب ، وما توفيقنا إلا بالله ، وهو حسبنا ونعم الوكيل ، وبه نستعين ، وعليه نتوكل ، و إليه المصير » والظاهر أن أهل الحديث لم يتقبلوا أبا الحسن الأشعرى يوم ظهر بمذهبه هذا الذى حاول به أن يوفق بين مذهب أهل السنة والعقل ، بما كان يتوقع ، إما لأن نشأته فى أحضان المعتزلة لم تكن لتُزِيل عنه أوهامهم وشكوكهم ، وإما لأنهم يمقتون مذاهب المتكلمين ولا يقبلون أن يلفظوا بعبارة من عباراتهم التى أحدثوها ، ويظهر أثر نفور أهل الحديث من الأشعرى فيما ذكره ابن الجوزى فيما بعد عنه من « أن الأشعرى ظل على مذهب المعتزلة زمانا طويلا ، ثم تركه وأتى بمقالة خَبَّطَ بها عقائد الناس » ولكن قوما من أهل الحديث جاءوا من بعدُ قد عرفوا لأبى الحسن الأشعرى

(١) مقالات الإسلاميين (١/٣٢٥)

منزلته ، وقدّروا له جميلَ مقصده ، فكان من أثر ذلك مايقول ابن تيمية فى كتابه « موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول»[1] « وأبو الحسن الأشعرى لما رجع عن مذهب المعتزلة سلك طريقة ابن كُلَّاب ، ومال إلى أهل السنة والحديث ، وانتسب إلى الإمام أحمد ، كما قد ذكر ذلك فى كتبه كلها كالإبانة والموجز والمقالات وغيرها ، وكان مختلطا بأهل السنة والحديث كاختلاط المتكلم بهم ، بمنزلة ابن عقيل عند متأخريهم ، لكن الأشعرى وأئمة أصحابه أتبَعُ لأصول الإمام أحمد وأمثالِهِ من أئمة السنة ، مِنْ مثلِ ابن عقيل فى كثير من أحواله وممن اتبع ابنَ عقيل كأبى الفرج بن الجوزى فى كثير من كتبه ، وكان القدماء من أصحاب أحمد — كأبى بكر عبد العزيز وأبى الحسن التميمى وأمثالها — يذكرونه فى كتبهم على طريق ذكر الموافق للسنة فى الجملة ، ويذكرون ما ذكره من تناقض المعتزلة » ويذكر ابن تيمية سبب انحراف أهل الحديث عن الأشعرى بعد ذلك بقليل ، وذلك قوله « وأما مسألة قيام الأفعال الاختيارية به فإن ابن كُلَّاب والأشعرى وغيرهما ينفونها ، وعلى ذلك بَنَوْا قولَهم فى مسألة القرآن ، و بسبب ذلك وغيره تكلم الناسُ فيهم فى هذا الباب بما هو معروف فى كتب أهل العلم ، ونَسَبُوهم إلى البدعة و بقايا الاعتزال فيهم ، وشاع النزاع فى ذلك بين عامة المنتسبين إلى السنة من أصحاب أحمد وغيرهم » وذكر بعد ذلك مَنْ يوافق الأشعرىّ فيما ذهب إليه فى هذه المسألة من أصحاب أحمد .

و إذن فالمسألة التى خالف الأشعرىُّ فيها ما نقل عن الإمام أحمدَ لم ينفرد فيها الأشعرىُّ بالخلاف ، بل إن كثيرا من أتباع الإمام أحمد كالقاضى أبى يعلى وأتباعه كابن عقيل وأبى الحسن الزاغونى وأمثالهم يذهبون فيها إلى مثل ما ذهب إليه أبو الحسن الأشعرى ، فليس لتَبْديع الأشعرى ورَمْيه ببقاء أثر الاعتزال فى صَدْره من وَجْه ، والذى دعا الأشعرىّ إلى ما ذهب إليه فى هذه المسألة هو رغبته الصادقة فى التوفيق بين مذهب أهل السنة والعقل .

(١) انظره (٢/ ١٠ بتحقيقنا)

هذا ما نراه نحن ومَنْ سبقنا فى هذه المسألة وأمثالها بعد مُضى الحقب المتطاولة، وفى هدوء يمكّنُ لنا من البحث ومعرفة الآراء المختلفة لمن ثار بينهم النزاع ، ولكننا — مع الأسف — لا نجد هذا الهدوء وهذا التروّى فيما تقصّه علينا الأحداث عند ظهور مذهب الأشعرى و بَعْدَه ؛ فإنه ما كاد مذهب الأشعرى يُعْلن عن نفسه حتى بدأت تظهر آثار الاضطهاد له ، « وقد حاول الحنابلةُ أن يمنعوا الخطيب البغدادى (المتوفى عام ٤٦٣ من الهجرة) من دخول المسجد الجامع ببغداد ، لأنه كان يذهب مذهب الأشعرى ، وكان أكابر الأشاعرة فى ذلك العهد يُضْطَهدون و يُنْفَوْنَ، وتحاملت الحنابلة على رجل من كبار الأشاعرة ذوى النفوذ وهو القشيرى (المتوفى فى عام ٥١٤ من الهجرة) ووقع بسبب ذلك قتالٌ فى الشوارع واضطر القشيرى إلى ترك بغداد ، ومن هذه الحادثة أرّخ ابن عساكر مبدأ وقوع الانحراف بين الحنابلة والأشاعرة » ، وكان شيخ الحنابلة فى أخريات القرن الرابع الهجرى « يلعن أبا الحسن الأشعرى، و ينال من الأشاعرة[1] » ومن ناحية أخرى « كان الكرامية قد تحزبوا على الأشاعرة وهاجموهم مهاجمة عنيفة ، ورفعوا أمرهم إلى السلطان محمود ابن سبكتكين مُدَّعين أن الأشاعرة يعتقدون أن النبى صلى الله عليه وسلم ليس نبيا اليوم ، وأن رسالته قد انقطعت بموته ، ولم يكن هذا معتقدا للأشاعرة يوماً ما[2] » .

* * *

— ٨ —

ومهما يكن من شىء فقد أذن الله تعالى لمذهب الأشعرى أن ينتشر و يذيع فى الناس ، انتشارا وذيوعا بطيئين ، كما ذاع فى أقصى المشرق مذهب أبى منصور

---

(١) انظر طبقات الشافعية لابن السبكى (٣ / ١١٧)

(٢) انظره (٣ / ٥٤)

الماتريدى الذى كان بينه و بين مذهب أبى الحسن الأشعرى تشابه كثير فى الأصول « وتدخَّلت الحكومة فى أوائل القرن الخامس الهجرى نوعا من التدخل الرسمى لفضّ المنازعات المذهبية ، ففى عام ٤٠٨ من الهجرة (= ١٠١٧ — من الميلاد) أصدر الخليفة القادر كتابا ضد المعتزلة ، يأمرهم فيه بترك الكلام والتدريس والمناظرة فى الاعتزال والمقالات المخالفة للاسلام ، وأنذرهم — إن هم خالفوا أمرهُ — بحلول النكال والعقوبة ، وانتهج السلطان محمودٌ فى غَزْنَةَ نهج أمير المؤمنين القادر ، واستن بسنته فى قَتْل المخالفين ونفيهم وحَبْسهم ، وأمر بلعنهم على المنابر ، وصَدَر فى بغدادَ كتاب سمى « الاعتقاد القادرى » فى سنة ٤٣٣ من الهجرة (١٠٤١ من الميلاد) وقرىء فى الدواوين ، وكَتَبَ الفقهاء خطوطَهم فيه ، وذكروا أن هذا اعتقاد المسلمين وأن مَنْ خالفه فقد فسَق وكفر ، فكان هذا إيذانا بنهاية هذه الثائرة التى ضلّت فى غيابتها الأفهام ، وكان عمل القادر بالله خاتمة لعمل المأمون من قبل ، وقد جاء فى هذا المنشور الرسمى « والله هو القادر بقدرة ، والعالم بعلم أزلى غير مستفاد ، وهو السميع بسمع ، والمبصر ببصر ، يعرف صفتهما من نفسه ، لا يبلغ كنههما أحد من خلقه ، متكلم بكلام لا بآلة مخلوقة كآلة المخلوقين ، لا يوصف إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به نبيه عليه الصلاة والسلام ، وكل صفة وصف بها نفسه أو وصفه بها رسوله فهى صفة حقيقية لا مجازية ، وإن كلام الله تعالى غير مخلوق ، تكلم به تكليما ، وأنزله على رسوله صلى الله عليه وسلم على لسان جبريل بعد ما سمعه جبريل منه ، وتلاه محمد على أصحابه ، وتلاه أصحابه على الأمة ، ولم يصر بتلاوة المخلوقين مخلوقا ؛ لأنه ذلك الكلام بعينه الذى تكلم الله به ، فهو غير مخلوق فى كل حال مَتْلُوًّا ومحفوظا ومكتوبا ومسموعا ، ومن قال إنه مخلوق على حال من الأحوال فهو كافر حَلاَلُ الدم بعد الاستتابة منه » وهو كما ترى أبعد عن كلام المعتزلة من رحم الفيل من ولد الأتان .

* * *

— ٩ —

وقد كان من آثار هذه الاختلافات التي ألمعنا إليها في كلمتنا هذه إلماعاً إذ كان للتفصيل والموازنة وردّ المسائل إلى أصولها و بيان تفرع بعضها عن بعض موضع غير هذه المقدمة الموجزة ، أن صنف الناس في المقالات ، ونحن إذا تتبعنا هذه المرحلة وجدنا تآليفهم فيها على ثلاثة أنواع : الأول : ذكر مقالة واحدة مخالفة لما يذهب إليه المؤلف ، وتفصيل أقوال أصحابها ، ونَقْضُها عليهم ، والاستدلال من العقل أو من النقل أو منهما على هذا النقض ، وقد حفظ لنا التاريخ أسماء كثير من الكتب التي صُنِّفَتْ من هذا النوع ، وارجع إلى تراجم المتكلمين الذي ذكرهم ابن النديم في كتاب الفهرست ، تجده قد ذكر مع ترجمة كل واحد منهم أسماء الكتب التي صنفها في الرد على بعض من يخالفه ، الثاني : ذكر جملة المقالات المعروفة لأهل الملة المحمدية ، و بيان أشهر رجالها ، وما انفرد كل واحد منهم بالقول به ، ثم إن كان قد تفرع عن هذه النحلة فروع ذكروها ، وقد حفظ لنا التاريخ جملة من أسماء هذه المؤلفات ، ووصلتنا من هذه الكتب جملة سنذكرها فيما بعد إن شاء الله ، والثالث : ذكر جملة المقالات التي ليس أصحابها من أهل الإسلام كالفلاسفة اليونانيين ، والهنود ، وعَبَدة الأوثان ، ونحو ذلك . وربما جمع المؤلف الواحد بين النوعين الثاني والثالث من هذه الأنواع الثلاثة .

وأقدمُ ما وصل إلينا من كتب النوع الثاني كتاب : « مقالات الإسلاميين ، واختلاف المصلين » ، لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري ، شيخ أهل السنة والجماعة ، المتوفى في عام ٣٣٠ من الهجرة [1] ، ثم كتاب

---

(١) ذكر ابن خلكان في ترجمة أبي الحسن الأشعري (الترجمة رقم ٤٠٢ في ٢/٤٤٦ بتحقيقنا) اختلافا في سنة وفاته ، فقيل : سنة ثلاثين وثلاثمائة ، وقيل : سنة أربع وعشرين وثلاثمائة ، وقيل : سنة نيف وثلاثين وثلاثمائة

للرحالة المؤرخ أبي الحسن على بن الحسين بن على المسعودى ، المتوفى فى عام ٣٤٦ من الهجرة ، وهو مؤلف كتاب : « مروج الذهب ومعادن الجوهر » وقد ذكر كتابه هذا فى مروج الذهب مرارا ، ونقل عنه لُمَعاً ، واقتطف منه ما يدل عليه ويشير إليه ، ثم كتاب « الفرق بين الفرق » لأبى منصور عبد القاهر ابن طاهر البغدادى ، المتوفى فى عام ٤٢٩ من الهجرة .

وقد وصل إلى أسماعنا من كتب النوع الثالث كتاب فى « مقالات غير الإسلاميين » لأبى الحسن الأشعرى أيضا ، وقد ذكر المجد ابن تيمية هذا الكتاب فى كتابه : « موافقة صريح المنقول ، لصحيح المعقول [1] » حيث يقول فى معرض اختلاف الفلاسفة وكثرة مذاهبهم وتشعبها ، وأنهم أعظم اختلافا من جميع طوائف المسلمين واليهود والنصارى ، ما نصه « واعتبر هذا بما ذكره أرباب المقالات عنهم فى العلوم الرياضية والطبيعية ، كما نقله الأشعرى فى كتابه فى مقالات غير الإسلاميين » ، وقد وصلنا من هذا النوع كتاب « تحقيق ما للهند من مَقُولة ، مقبولة فى العقل أو مرذولة » لأبى الريحان البيرونى المتوفى فى عام ٤٤٠ من الهجرة .

وممن جمع بين النوعين الثانى والثالث أبو الحسن الأشعرى أيضاً ، فإن له كتابا سماه « جمل المقالات [2] » ، ثم المسعودى ، المتوفى فى عام ٣٤٦ ، فإن له كتابا آخر يذكره أيضا فى مروج الذهب كثيراً ، واسمه : « المقالات ، فى أصول الديانات » والبغدادى المتوفى فى عام ٤٢٩ ، فإن له كتابا آخر سماه « الملل والنحل » ، والحافظ أبو محمد على بن أحمد بن حَزْم الظاهرى ، المتوفى فى عام ٤٥٦ من الهجرة صاحب كتاب « الفِصَل ، فى الملل والنحل » ، وأبو الفتح

---

(١) انظره (١/٩١ بتحقيقنا)

(٢) نص عليه هو فيما نقله عنه الحافظ ابن عساكر فى كتابه تبيين كذب المفترى ١٣١

محمد بن عبد الكريم الشهرستانى ، المتوفى فى عام ٥٤٨ من الهجرة ، صاحب الكتاب المشهور ، باسم « الملل والنحل » ، وصاحب مصنفات كثيرة فى الكلام ، أشهرها « نهاية الإقدام ، فى علم الكلام » .

* * *

— ١٠ —

ولا ريب عندنا فى أن كتاب « مقالات الإسلاميين ، واختلاف المصلين » الذى نقدمه للباحثين اليوم ، أحَدُ تصانيف إمام أهل السنة والجماعة أبى الحسن على بن إسماعيل الأشعرى ، وهو أحد ثلاثة كتب له فى موضوع المقالات ، وثانيها : كتاب « مقالات غير الإسلاميين » الذى ذكره ابن تيمية ، وثالثها كتاب « جمل المقالات » بين فيه مقالات الملحدين ، وجمل أقاويل الموحدين ، وقد أشرنا إليه فيما سبق

وقد كنا على نية أن ننقل إليك هنا بعض النصوص التى نقلها ابن تيمية عن هذا الكتاب فى كتابيه : « منهاج السنة المحمدية » و « موافقة صحيح المنقول ، لصريح المعقول » ، وما نقله تلميذه ابن قيم الجوزية فى كتبه العديدة : « حادى الأرواح » و « اجتماع الجيوش الإسلامية ، على غزو المعطلة والجهمية » و « الروح » ، وما نقله غير هذين ، ثم ندلك على موطن هذه النصوص من هذا الكتاب ؛ ليكون هذا دليلا على صحة نسبة هذا الكتاب إليه ، ولكننا أعرضنا عن ذلك ، لئلا يطول بنا القول فى هذه المسألة ، ورأينا أن نجتزىء عن ذلك كله بأن نذكر لك أن أبا الحسن نفسه قد ذكر أسامى ما صنفه من الكتب إلى سنة عشرين وثلثمائة فى بعض مصنفاته ، وقد نقل الحافظ المؤرخ أبو القاسم على بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر المتوفى فى عام ٥٧١ من الهجرة هذا النص ، عن أبى الحسن الأشعرى ، وقد جاء فى هذا النص « وألفنا كتابا فى مقالات المسلمين ، يستوعب جميع

اختلافهم ومقالاتهم ، وألفنا كتابا فى جمل مقالات الملحدين ، وجمل أقاويل الموحدين ، سميناه كتاب جمل المقالات » ، فإن هذا دليل يفوق كل دليل .

هذا ، وإنى لأرجو أن يكون نشر هذا الكتاب على هـذا الوجه مرضيا عند أهل العلم ، موافقا لما يبتغونه من تحقيق آثار السلف ، وأن يكون باعثاً على الإفادة منه ، وعلى احتذائه ، والله سبحانه ولىّ الإجابة ، لا ولىّ إلا هو ، ولا مَرْجُوّ سواه .

كتبه : المعتز بالله تعالى

محمد محيي الدين عبد الحميد



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ذى العِزَّة والإفضال ، والجود والنَّوَال ، أحمده على ما خَصَّ وعَمَّ من نعمه ، وأستعينه على أداء فَرَائِضِه ، وأسأله الصلاة على خاتِم رُسُله .

أما بعد : فإنه لا بدَّ ـ لمن أراد معرفةَ الديانات والتمييزَ بينها ـ مِنْ معرفة المذاهب والْمَقالات ، ورأيتُ الناسَ فى حكاية ما يَحْكُون من ذكر المقالات ، ويُصَنِّفون فى النِّحَل والديانات ، من بين مُقَصِّرٍ فيما يَحْكيه ، وغالطٍ فيما يذكره من قول مُخالفيه ، ومن بين معتمد للكذب فى الحكاية إرادةَ التشنيع على مَنْ يخالفه ، ومن بين تاركٍ للتَّقَصِّى فى روايته لما يَرْويه من اختلاف المختلفين ، ومن بين مَنْ يُضِيف إلى قول مخالفيه ما يظن أن الحجة تَلْزَمُهم به ، وليس هذا سبيلَ الرَّبَّانِيّين ، ولا سبيل الفُطَنَاء المميِّزين ، فَحَدَانى ما رأيتُ من ذلك ، على شرح ما التمستَ شرحَه من أمر المقالات ، واختصار ذلك ، وتركِ الإطالة والإكثار ، وأنا مبتدئٌ شَرْحَ ذلك بعَوْن الله وقوته .

*
* *

— ١ —

اختلف الناس بعد نبيّهم — صلى الله عليه وسلم! — فى أشياء كثيرةٍ ضلل فيها بعضُهم بعضاً و برئ بعضهم من بعض فصاروا فرقاً متباينين ، وأحزاباً متشتّتين ، إلا أن الإسلام يجمعهم و يشتمل عليهم (١) .

---

(١) اعلم أولا أن أصحاب الرسول كانوا كلهم أجمعون — عند وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ، وبعدها — على عقيدة واحدة ، وطريق واحد ، ولم يكن أحدهم ليختلف مع آخر إلا فى فهم أوتيه فى كتاب الله أو سنة رسوله ، يعرضه على أخيه فإن لم يكن عنده ما يدفعه من سنة أو فهم فى كتاب أو سنة رجع إلى قول أخيه وتقبله أحسن القبول ، إلا قوما كانوا يبطنون النفاق ويظهرون الوفاق ، كان منهم المعروف فى عصر النبى صلوات الله وسلامه عليه . وإذا أنت نظرت فيما اختلفوا فيه وجدتهم قد اختلفوا فى أمور اجتهادية لا يوجب الخلاف فى أحدها إيمانا ولا كفراً ، بل لا يوجب الخلاف فيها كلها مجتمعة إيمانا ولا كفراً ، ووجدت أنه قد كان غرض كل واحد من المختلفين فى كل مسألة منها إقامة مراسم الدين وإدامة مناهج الشرع القويم ، بل أنت تجدهم قد اختلفوا فى بعض هذه المسائل والرسول صلى الله عليه وسلم بين أظهرهم لم يفارق هذه الدنيا . ثم جاء من بعد عصرهم رضوان الله تعالى عليهم قوم استغلوا أحيانا اختلاف الصحابة فى بعض المسائل ، واتخذوا من هذا الخلاف سبيلا يسلكونه إلى تفريق كلمة هذه الأمة ، وراحوا يلتمسون لبعض وجهات النظر أدلة لم يقتنع بها الذين خالفوا هذا الاتجاه فى العصر السابق ، بل لعل الذين كانوا يرون هذا الاتجاه قد عدلوا عنه ولم يبقوا متمسكين به : إما اقتناعا بما استدل به من خالفهم ، وإما إبقاء على وحدة الأمة واستمساكها بالإيلاف الذى امتن الله تعالى به عليهم ، إذ لم يكن فى أحد الرأيين ما يخالف نصا من كتاب أو سنة صريحة ، وهم بذلك يضربون أروع المثل لفناء الفرد في الجماعة الصالحة . ونستطيع أن نقسم لك — بعد الذى أسلفناه — الاختلاف الحاصل فى المسائل الاجتهادية بين الصحابة إلى قسمين : القسم الأول : الاختلاف في مسائل لم تصر

. . . .

فيما بعد من شعار جماعة من أهل الفرق ، والقسم الثاني الاختلاف في مسائل اجتهادية أيضا اتخذها قوم من بعدهم تكأة إما للطعن في بعض الصحابة وإما جعلوها أساسا لنحلتهم أو استدلوا بها في مسألة من مسائلهم التي اتخذوها شعارا لهم .

وهذا التقسيم يمكن أن يؤخذ من قول المؤلف عقيب ذكر الاختلاف في شأن عثمان رضي الله عنه وعقيب الاختلاف في عهد علي « وهذا اختلاف بين الناس إلى اليوم »

ونضرب لك أمثلة من كل واحد من هذين النوعين ، ليتضح أمرهما اتضاحا لا تحتاج بعده إلى شيء :

١ — لما اشتد الوجع برسول الله صلى الله عليه وسلم قال لمن حوله من أصحابه « ائتوني بقرطاس أكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدي » فاختلف من حوله : هل يجيئون بقرطاس ليملي عليهم الرسول صلوات الله وسلامه عليه أم يكتفون بما علموه من كتاب الله وسنة رسوله ؟ وقال عمر بن الخطاب : إن النبي قد غلبه الوجع ، حسبنا كتاب الله ، وكثر اللغط في ذلك ، حتى قال النبي صلى الله عليه وسلم « قوموا عني ، لا ينبغي عندي التنازع » .

٢ — كان النبي صلى الله عليه وسلم — قبيل مرضه الذي عقبه انتقاله للرفيق الأعلى — قد جهز جيشا وجعل على رأسه أسامة بن زيد ، ولما أخذه المرض توقف الجيش عن المسير ، وقال النبي في آخر حياته «جهزوا جيش أسامة ، لعن الله من تخلف عنه» ومع هذا فقد اختلفوا : أيتمون بعث أسامة وجيشه إيذانا للعرب ولغيرهم بأن وجع النبي صلى الله عليه وسلم ووفاته لم تثن عزائم أصحابه عن إتمام ما شرع فيه ، أم يبقون أسامة ومن معه يترقبون ما يكون من العرب ، فقد كان بعضهم يخشى انتقاض العرب ، اختلفوا في ذلك قبيل وفاة النبي وبعد وفاته ، ولكن أبا بكر رضي الله عنه أصر على اتباع الأمر ، ثقة منه بأن البركة في اتباع أمره صلى الله عليه وسلم ، وأن في بعثه إرهابا لمن تحدثه نفسه من العرب بالانتقاض .

٣ — لما أذيع نعي النبي صلى الله عليه وسلم هال الخبر بعض أصحابه حتى غيب عقولهم ، فاختلفوا : أمات الرسول صلى الله عليه وسلم أم لم يمت ؟ حتى قال عمر بن الخطاب ، وهو من هو ، في هذا الصدد : من قال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد مات ضربته بالسيف ، ووقف أبو بكر رضي الله عنه يعلن أن النبي صلي الله عليه وسلم قد لحق بربه ، وأن شأنه في هذا الأمر شأن غيره من الناس ، ويتلو على الذين هالتهم المصيبة قول الله تعالى : (وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل ، أفئن

. . . .

مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ، ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئا ، وسيجزي الله الشاكرين) ويسمع عمر المضطرب القوى ، الضعيف عن احتمال الفاجعة ، هذه الآية الكريمة فيثوب إليه الرشد ، ويعلم أن وعد الله حق ، ويتذكر ما حفظه من قبل من هذه الآية ومن نحو قوله تعالى : (إنك ميت وإنهم ميتون) ومن نحو قوله سبحانه : (وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد ، أفئن مت فهم الخالدون) فيخضع لقضاء الله ، ويؤمن بأن الله تعالى قد اختار لرسوله ما عنده بعد أن أكمل به الدين الذى رضيه لهم ، ويقول : والله لكأنى لم أسمع هذه الآية من قبل !.

٤ ـ واختلفوا فى المكان الذى يدفنون فيه رسول الله صلي الله عليه وسلم : أيذهبون بجثمانه الطاهر إلى مكة فيدفنونه هناك فى مقابر آبائه الأدنين ، ولأن مكة مكان مولده ومبعثه ، ثم فيها البيت الحرام الذى جعله الله قبلته ، وفيها قبر أبيه إسماعيل عليه السلام ، أم يذهبون به إلى بيت المقدس فيدفنونه هناك حيث يوجد قبر أبيه الخليل إبراهيم عليه السلام وكثير من الأنبياء ، أم يبقونه فى المدينة لأنها دار هجرته ومقر أنصاره الذين أظهر الله بهم دينه ؟ ويقف أبو بكر الصديق رضى الله عنه فى هذه المسألة موقف الحكيم الرزين فيروي لهم أنه سمع النبى صلى الله عليه وسلم يقرر « أن الأنبياء يدفنون حيث يقبضون » فتجتمع كلمتهم على أن يدفن فى حجرة عائشة التى مات بها ، وهى فى داره صلى الله عليه وسلم الملاصقة لمسجده والشارعة أبوابها فيه .

٥ ـ واستحل جماعة من العرب منع الزكاة بعد موت النبى صلى الله عليه وسلم ، ويختلف الصحابة فى أمرهم : أيقاتلونهم كما كان النبي يقاتل الكفار ؟ أم يتركونهم مخافة ألا يقووا على قتالهم فتضيع هيبة العرب إياهم ؟ وينحاز عمر بن الخطاب إلى القائلين بترك قتالهم ، ويشتد فى خلاف أبى بكر ، ويستدل لما ذهب إليه من الرأى ، ويقول لأبى بكر : كيف تقاتلهم وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، فإذا قالوها فقد عصموا منى دماءهم وأموالهم » ؟ ويجد أبو بكر مساغا للرد عليه ويقول له : أليس قد قال النبي صلى الله عليه وسلم بعد هذا « إلا بحقها » ومن حقها إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة ؟ والله لو منعونى عقالا كانوا يؤدونه لرسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليه . ويذعن

عمر رضى الله عنه ! وينقاد لفهم أبى بكر فى الحديث .

٦ — ويحارب المسلمون من ارتد من العرب ، ويحاربون غيرهم ، وفى المسلمين كثير ممن حفظ القرآن الكريم ، ويموت بعض هؤلاء فى حروب الردة وغيرها ، فيخاف عمر أن يستحر القتل فى حفظة القرآن الكريم ، فيذهب إلى أبى بكر يلتمس منه أن يجمع القرآن ويعرضه على ثقات الحفاظ ، ويأبى أبو بكر رضى الله عنه ، لأن ذلك شىء لم يعمله رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويحاول عمر إقناعه بأن المصلحة فيما يدعوه إليه ، وأن الضرر الذى ينجم عن الامتناع أكثر مما يتعلل به ، وينضم إلى أبى بكر جماعة من الصحابة ، ولكن إخلاص عمر رضى الله عنه فى الذى يدعوهم إليه ما يزال يدفعه إلى مقاولتهم وحجاجهم حتى يشرح الله صدورهم لما شرح له صدر عمر ، فيأخذوا فى جمع الصحف والعسب والرقاع والأدم ، ويرسم أبو بكر الطريق إلى بلوغ هذه الغاية ، ويستقر رأى جميعهم على ما شرح الله له صدور الذين كانوا يختلفون .

اختلفوا فى هذه المسائل وأشباهها ، وانقاد بعض المخالفين لبعض ، ولم يتذرع بهذا الاختلاف قوم من أرباب النحل الذين جاءوا بعد عصر الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين ، اختلفوا فى ميراث الجد مع الإخوة والأخوات ، واختلفوا فى ميراث الأخوات مع الأب والأم أو مع الأب ، واختلفوا فى العول ، واختلفوا فى الكلالة ، واختلفوا فى رد الباقى من نصيب المفروض لهم فى كتاب الله عليهم . واختلفوا فى بعض مسائل العصوبة ، واختلفوا فى بعض مسائل الولاء ، ولم يورث هذا الاختلاف تفرقة بينهم ، ولا جعله بعضهم سببا لتضليل بعض ولا لتفسيقه ، ولم نجد أحداً من بعدهم جعل اختلاف قوم منهم فى بعض هذه المسائل ذريعة لأن يتولى فريقا معينا من المخالفين ولا وسيلة للتشنيع به على فريق معين منهم ، فأما أن بعضهم لم يجعل الاختلاف فى هذه المسائل سببا فى تضليل بعض ولا تفسيقه فلأنها مسائل لا تمس العقيدة من قريب أو بعيد ، وإنما هى مسائل فرعية ، ثم هى مما لم يرد فيها نص صريح عن الله تعالى أو عن رسوله أو جاءت فى بعضها نصوص مختلفة بعضها يعارض بعضا فى ظاهر الأمر ، فلم يكن بد لأحدهم من أن يجتهد برأيه فيستنبط من نصوص الشريعة العامة

. . . .

حكم بعض المسائل أو بقيس شيئا على شيء ، ولم يكن بد لأحدهم ـ إذا جاءته نصوص مختلفة ـ من أن يوازن بين هذه النصوص فيلغي بعضها أو يخصص كل نص بحالة تغاير حالة النص الآخر أو غير ذلك من وجوه التخريج .

أما اختلافهم في الخلافة عن الرسول ـ وهو الموضوع الذي تعرض له المؤلف ههنا ـ فقد بقي بعد عصرهم ، وبقي مصدر اضطراب في الأمة الاسلامية ، ولم يخل عصر من عصور الدولة الإسلامية ، بعد انقضاء عصر أبي بكر وعمر ، من قوم يتخذون من هذا الخلاف وسيلة للخروج على سلطان الدولة ، وصارت مسألة الإمامة مع أنها في ذاتها من مسائل الفروع ، مسألة من مسائل العقيدة ، فتولي الشيخين أبي بكر وعمر ، وحب السبطين الحسن والحسين ابني فاطمة الزهراء ، واعتقاد جواز المسح على الخفين ، هذه الأمور الثلاثة مجتمعة شعار قوم من أهل النحل ، ويحترزون بتولي الشيخين عن عقيدة بعض الغلاة من الشيعة ، ويحترزون بحب السبطين عن عقيدة الغلاة من النواصب ، ويحترزون باعتقاد جواز المسح على الخفين عما يراه بعض الخوارج ، وهكذا .

واعلم ـ بعد الذي ذكرنا لك من التفصيل ـ أن المؤلف ذكر اختلاف الصحابة في موضوع الخلافة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو من النوع الثاني علي ما قررناه ، وذكر هذه المسألة من الاختلاف صحيح لاغبار عليه ، ولكن المؤلف سيذكر فيما بعد أنه لم يكن في عصر أبي بكر اختلاف في غير هذه المسألة ، وهذا الحكم ليس بمستقيم ، سواء أكان غرضه أنه لم يكن في عصر أبي بكر اختلاف في غير هذه المسألة ، مطلقا ، أم كان غرضه أنه لم يكن ثمة اختلاف من النوع الذي بقي أثره عند بعض الناس ، أما عدم استقامة هذا الحكم على الفرض الأول فهو أظهر من أن يشار إليه ، وبخاصة بعد أن ذكرنا لك من مثل الخلاف على وجه التفصيل جملة تدفع هذا الحكم ، وأما عدم استقامة هذا الحكم على الفرض الثاني فلأنه قد كان في عصرهم اختلاف آخر بقي له أثر في نحل بعض الفرق ، وقد استدلوا لأحد وجهتي النظر ، واتخذوا من هذا الخلاف ذريعة للنيل ممن خالف وجهة النظر التي يؤيدونها ، وموضوع هذا الخلاف ما تركه النبي صلي الله عليه وسلم مما له قيمة مالية

وأولُ ماحدث من الاختلاف بين المسلمين – بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم! – اختلافُهم فى الإمامة ، وذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قَبَضه الله عزَّ وجلّ ، ونقله إلى جَنَّته ودَارِ كرامته ، اجتمعت الأنصارُ فى سقيفة بنى سَاعِدَة[١] بمدينة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأرادوا عَقْد الإمامة لسَعْد بن[٢]

هل يقسم على ورثته كما تقسم تركة كل واحد من المسلمين علي ورثته ، أم يرد إلى خليفته من بعده ليجعله من مصارف الدولة الإسلامية ؟ وسنذكر وجهتى النظر فى هذه المسألة بعد أن نبين المسألة التى تعرض لها المؤلف .

(١) بنو ساعدة : قوم من الأنصار ، من بنى كعب بن الخزرج بن ساعدة ، منهم سعد بن عبادة وسهل بن سعد الساعديان ، رضى الله عنهما ! وسقيفتهم فى المدينة بمنزلة دار الندوة التى كانت لقريش فى مكة ، وكانت السقيفة مكانا يجتمعون فيه حين يجد ما يدعو إلى تداول الرأى .

(٢) هو سعد بن عبادة بن دليم بن حارثة بن حرام ، أحد بنى الخزرج بن ساعدة بن كعب بن الخزرج ، وهو سيد الخزرج ، ويكنى أبا ثابت وأباقيس ، شهد بيعة العقبة ، وكان أحد النقباء ، واختلف فى شهوده موقعة بدر الكبرى ، فأثبته البخارى ، وقال ابن سعد : كان يتهيأ للخروج فنهس فأقام ، وقال النبى صلى الله عليه وسلم فى حقه : « لقد كان حريصا عليها » . قال ابن سعد : وكان يكتب بالعربية ، ويحسن السباحة والرمى ، ولهذا كان يقال له «الكامل» وكانت له شهرة مستفيضة بالجود ، هو وأبوه وجده وولده ، وكان لهم حصن ينادى من فوقه كل يوم : من أحب الشحم واللحم فليأت أطم دليم بن حارثة ، ويروى عن ابن عباس أنه قال : كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم فى كل غزواته رايتان : راية للمهاجرين يحملها على بن أبى طالب ، وراية للأنصار يحملها سعد بن عبادة .

وسيأتى ذكر ابنه قيس بن سعد بن عبادة ، وأنه حمل الراية بدل أبيه فى بعض المواقع ، كما سنذكر أن أبا بكر حمل راية المهاجرين يوم تبوك لتغيب على عن هذه الموقعة

عُبَادة ، و بلغ ذلك أبا بكر[١] وعمر[٢] ـ رضوان الله عليهما ! ـ فقصدا نحو مُجْتَمع

(١) أبو بكر : اسمه عبد الله بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لؤى بن غالب ، القرشى ، التيمى ، صديق رسول الله صلى الله عليه وسلم وخليله وخليفته ، وثانى اثنين إذ هما فى الغار ، وكنية أبيه عثمان أبو قحافة ، ولد بعد عام الفيل بسنتين وستة أشهر ، وصحب النبى صلى الله عليه وسلم قبل البعثة ، وسبق إلى الإيمان به ، واستمر معه طول إقامته بمكة ، ورافقه فى الهجرة وفى الغار وفى المشاهد كلها ، إلى أن انتقل النبى صلى الله عليـه وسلم إلى جوار ربه ، وكانت الراية معه يوم تبوك ، ولم يكن على ممن حضر تبوك ، وحج بالناس فى حياة النبى صلى الله عليه وسلم سنة تسع من الهجرة ، واستقر خليفة فى الأرض بعده ، ولقبه المسلمون « خليفة رسول الله » وروى عن عائشة أم المؤمنين أنها قالت : اسم أبى بكر الذى سماه به أهله عبد الله ، ولـكن غلب عليه فى ألسنة الناس عتيق .

(٢) هو عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن رزاح ابن عدى بن كعب بن لؤى بن غالب ، القرشى ، العدوى ، أبو حفص ، أمير المؤمنين ، ولد قبل مبعث النبى صلى الله عليه وسلم بثلاثين سنة ، وكان إليه فى الجاهلية السفارة ، وكان عند البعثة النبوية شديدا على النبى وأصحابه ، ثم أسلم فـكان إسلامه فتحا على المسلمين وفرجا لهم من الضيق ، حتى قال ابن مسعود : ما عبدنا الله جهرة حتى أسلم عمر ، وحدث بعض ولده قال : سمعنا أشياخنا يذكرون أن عمر كان أبيض ، فلما كان عام الرمادة ــ وهى سنة المجاعة ــ ترك أكل اللحم والسمن وأدمن أكل الزيت حتى تغير لونه فشحب ، وقد كان النبى صلى الله عليه وسلم قبل أن يسلم عمر يقول : « اللهم أعز الإسلام بأحب العمرين إليك : أبى جهل عمرو بن هشام ، وعمر بن الخطاب » فكان أحبهما إلى الله عمر بن الخطاب ، فأعز به دينه ، ولما أسلم طلب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يعلن دينه ويظهره ويخرج هو وأصحابه من دار الارقم بن أبى الأرقم التى كانوا يختلفون إليها خفية من الـكفار ، فخرج الرسول بينه وبين حمزة بن عبد المطلب ، وأصحابه معه ، فلما رأتهم قريش ورأت عمر معهم علموا أن النبى قد امتنع منهم به ، فلم تصبهم كآبة كالتى أصابتهم يومئذ ، ومن يومئذ لقبه النبى صلى الله عليه وسلم « الفاروق » .

الأنصار فى رجال من المهاجرين ، فأعلمهم أبو بكر أن الإمامة لا تكون إلا فى قريش ، واحتجّ عليهم بقول النبى صلى الله عليه وسلم « الإمامة فى قريش » فأذعنوا لذلك منقادين ، ورجعوا إلى الحق طائعين ، بعد أن قالت الأنصار : منا أمير ومنكم أمير ، و بعد أن جرّد الحُبابُ بن المنذر[١] سَيْفَه وقال : أنا جُذَيْلها المحكَّك ، وعُذَيْقُها المُرَجَّب[٢] ، مَنْ يبارزنى ؟ بعد أن قام قيس بن[٣] سَعْد بنُصْرة أبيه سَعْد بن عُبَادة حتى قال عمر بن الخطاب فى شأنه ما قال ، ثم بايعوا أبا بكر، رضوان الله عليه ! واجتمعوا على إمامته ، واتفقوا على خلافته ، وانقادوا لطاعته ، فقاتل أهلَ الرِّدة على ارتدادهم كما قاتلهم رسولُ الله صلى الله عليه وسلم

---

(١) هو الحباب — بضم الحاء — بن المنذر بن الجموح بن زيد بن حرام بن كعب بن غنم بن كعب بن سلمة ، الأنصارى ، الخزرجى ، السلمى ، شهد بدرا ، وهو الذى قال للنبى صلى الله عليه وسلم يوم بدر فى شأن موقفه وموقف أصحابه قبل القتال : يا رسول الله ، أهذا منزل أنزلكه الله ليس لنا أن نتعداه أم هو الرأى والحرب ؟ فقال النبى « بل هو الرأى والحرب » فقال الحباب : كلا ! ليس هذا بمنزل ، فقبل النبى صلى الله عليه وسلم قوله ، وهو القائل في يوم سقيفة بنى ساعدة هذه العبارة التى ذكرها المؤلف .

(٢) هذه الجملة تضرب مثلا لمن يعتمد على رأيه ويستشفى به من الضلالة ، والجذيل : تصغير جذل — بكسر الجيم وسكون الدال — وهو فى الأصل عود ينصب للابل الجربى لتحتك به ، والعذيق : تصغير العذق — بفتح فسكون — وهو النخلة بحملها ، والمرجب : اسم المفعول من قولهم « رجب النخلة ترجيبا » إذا بنى حولها دكانا تعتمد عليه ، وذلك إنما يصنع إذا كثر ثمرها حتى خيف أن تسقط منه ، ولم يرد بالتصغير فى الموضعين إلا المدح .

(٣) قيس بن سعد بن عبادة ، وتقدم ذكر أبيه ، أنصارى ، خزرجى ، كنيته أبو الفضل ، وقيل : أبو القاسم ، كان يحمل راية الأنصار مكان أبيه أحيانا ، وكان كريما سخيا ، داهية ، من ذوى الرأى ، شهد فتح مصر ، وابتنى بها دارا ، وكان من النبى صلى الله عليه وسلم بمنزلة صاحب الشرطة من الأمير .

على كفرهم ، فأظهره الله عزّ وجلّ عليهم أجمعين ، ونصره على جملة المرتدّين ، وعاد الناس إلى الإسلام أجمعين ، وأوضح الله به الحقّ المبين[1] .

---

(١) حدث أمير المؤمنين أبو حفص عمر الفاروق بن الخطاب ، رضى الله عنه ! قال : « كان من خبرنا ــ حين توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم ــ أن عليا والزبير ومن كان معهما تخلفوا فى بيت فاطمة بنت رسول الله صلي الله عليه وسلم ، وانحاز الأنصار بأجمعهم فى سقيفة بنى ساعدة ، واجتمع المهاجرون إلى أبى بكر ، فقلت له : يا أبا بكر ، انطلق بنا إلى إخواننا من الأنصار ، فانطلقنا نؤمهم حتى لقينا رجلان صالحان فذكرا لنا الذى صنع القوم ، فقالا : أين تريدون يامعشر المهاجرين ؟ فقلت : نريد إخواننا من الأنصار ، فقالا : لا عليكم ألا تقربوهم ، واقضوا أمركم يا معشر المهاجرين ، فقلت : والله لنأتينهم ، فانطلقنا حتى جئناهم فى سقيفة بنى ساعدة ، فإذا هم مجتمعون ، وإذا بين ظهرانيهم رجل مزمل ، فقلت : من هذا ؟ فقالوا : سعد بن عبادة ، فقلت : ماله ؟ قالوا : وجع ، فلما جلسنا قام خطيبهم ، فأثنى على الله بما هو أهله ، وقال : أما بعد فنحن أنصار الله ، وكتيبة الإسلام ، وأنتم يا معشر المهاجرين رهط نبينا ، وقد دفت دافة منكم تريدون أن تختزلونا من أصلنا وتحضنونا من الأمر ، فلما سكت أردت أن أتكلم ــ وكنت قد زورت مقالة أعجبتنى أردت أن أقولها بين يدى أبى بكر ، وكنت أدارى منه بعض الحد ، وهو كان أحكم منى وأوقر ــ والله ما ترك من كلمة أعجبتنى في تزويرى إلا قالها فى بديهته وأفضل حين سكت ، فقال : أما بعد فما ذكرتم من خير فأنتم أهله ، وما تعرف العرب هذا الأمر إلا لهذا الحى من قريش : هم أوسط العرب نسبا ودارا ، وقد رضيت لكم أحد هذين الرجلين أيهما شئتم ، وأخذ بيدى ، ويد أبى عبيدة بن الجراح ، فلم أكره مما قال غيرها ، كان والله أن أقدم فتضرب عنقى لا يقربنى ذلك الأمر أحب إلى أن أتأمر على قوم فيهم أبو بكر ، فقال قائل من الأنصار : أنا جذيلها المحكك ، وعذيقها المرجب ، منا أمير ومنكم أمير يا معشر قريش ، فقلت لمالك : ما يعنى « أنا جذيلها المحكك وعذيقها المرجب » قال : كأنه يقول أنا داهيتها ، قال : فكثر اللغط ، وارتفعت الأصوات حتى خشينا الاختلاف ، فقلت : ابسط يدك يا أبا بكر ، فبسط يده ، فبايعته وبايعه المهاجرون ثم بايعه الأنصار ، قال عمر : أما والله

. . . .

ما وجدنا فيما حضرنا أمرا هو أرفق من مبايعة أبي بكر ، خشينا إن فارقنا القوم ولم تكن بيعة أن يحدثوا بعدنا بيعة فإما أن نبايعهم على ما لانرضى وإما أن نخالفهم فيكون فساد . قال ابن شهاب عن عروة : إن الرجلين الصالحين اللذين لقياهم عويم بن ساعدة ومعن بن عدى ، وقال ابن شهاب عن سعيد بن المسيب : إن الذى قال « أنا جذيلها المحكك وعذيقها المرجب » هو الحباب بن المنذر .

قال أبو أحمد غفر الله تعالى له : هذا موجز حديث السقيفة الذى انتهى ببيعة المهاجرين والأنصار لأبي بكر كما رواه الثقات من أهل الحديث عن عمر بن الخطاب أحد أركان هذا الاجتماع ، وقد كان الاختلاف — في ذلك الوقت — على درجتين : خلاف بين المهاجرين والأنصار فى الأحق بالخلافة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أهو رجل من المهاجرين أهل النبى والسابقين إلى الإيمان به والذين تحملوا الجهد والبلاء معه من أهل الشرك فى مكة ثم هجروا وطنهم وأموالهم وأهليهم فى سبيل الله ورسوله ؟ أم رجل من الأنصار الذين آووا رسول الله حين اضطهده قومه وعشيرته الأدنون وآذوه وأخرجوه ومكروا به ، والأنصار هم الذين أعلنوا دين الله وقاوموا عدوالله وواسوا رسول الله وصحبه المهاجرين بأموالهم وأنفسهم ؟ وخلاف بين طوائف المهاجرين أنفسهم فى الأحق بالخلافة عن الرسول صلوات الله وسلامه عليه : أهو رجل من بنى هاشم رهط النبى وعشيرته عمه العباس بن عبد المطلب بن هاشم أو ابن عمه على بن أبى طالب بن عبد المطلب بن هاشم؟ أم رجل من بطن من بطون قريش تكون له سابقة وقدمة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصديق خليل رسول الله وثانى اثنين إذ هما فى الغار ، أو عمر الفاروق الذى أعلن كلمة الإيمان وأعز الله به الإسلام والذى لو نزل عذاب بالناس مانجا منه غيره ، أو أبو عبيدة عامر بن عبدالله بن الجراح أمين هذه الأمة وأصلبها فى الحق عوداً ، أو غير هؤلاء من قريش؟ فأما الخلاف بين المهاجرين والأنصار فقد حسم أبو بكر رضى الله عنه مادته بما ذكره للأنصار فى سقيفة بنى ساعدة ، وكان مما قاله — غير ماذكرناه فى رواية عمر رضى تعالى عنه — أنه قال لسعد بن عبادة بعد أن أثنى على الأنصار فلم يترك شيئاً أنزله الله فى شأنهم ولا قاله رسول الله فيهم إلا قاله — : ولقد علمت ياسعد أن رسول الله صلى الله

. . . .

عليه وسلم قال وأنت قاعد : «قريش ولاة هذا الأمر ؛ فبر الناس تبع لبرهم، وفاجرهم تبع لفاجرهم » فقال له سعد : صدقت ، نحن الوزراء وأنتم الأمراء . وأما الخلاف الذي كان بين المهاجرين أنفسهم فكان مظهره انحياز على بن أبى طالب والعباس ابن عبد المطلب والزبير بن العوام ابن عمة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى بيت فاطمة بنت رسول الله أواشتغالهم بتجهيز رسول الله صلى الله عليه وسلم على مايقول جماعة من المؤرخين ، وقد عمل أبو بكر وعمر رضى الله عنهما على أن يحسما مادة هذا الخلاف كاعملا على حسم مادة الخلاف بين المهاجرين والأنصار ، فقد حدث مالك ابن أنس قال : لما بويع أبو بكر فى السقيفة وكان الغد جاء أبو بكر إلى المسجد فجلس على المنبر ، وقام عمر فتكلم قبل أبى بكر ، فحمد الله وأثنى عليه بما هو أهله ثم قال : أيها الناس ، إنى قد كنت قلت لكم بالأمس مقالة ما كانت ولا وجدتها فى كتاب ولا كانت عهداً عهدها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ ولكنى كنت أرى أن رسول الله سيدبر أمرنا ، وإن الله قد أبقى فيكم كتابه الذى هدى به رسول الله فإن اعتصمتم به هداكم الله لما كان هداه الله له ، وإن الله قد جمع أمركم على خيركم صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وثانى اثنين إذ هما فى الغار، فقوموا فبايعوه ، فبايع الناس أبا بكر بيعة العامة بعد بيعة السقيفة ، ثم تكلم أبو بكر فحمد الله وأثنى عليه بما هو أهله ، ثم قال : أيها الناس ، إنى قد وليت عليكم ، ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينونى ، وإن أسأت فقومونى ، الصدق أمانة ، والكذب خيانة ، والضعيف منكم قوى عندى حتى أزيح علته إن شاء الله ، والقوى فيكم ضعيف حتى آخذ منه الحق إن شاء الله ، لا يدع قوم الجهاد فى سبيل الله إلا ضربهم الله بالذل ، ولا يشيع قوم قط الفاحشة إلا عمهم الله بالبلاء ، أطيعونى ما أطعت الله ورسوله ، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لى عليكم » وتأخر على بن أبى طالب رضى الله تعالى عنه عن مبايعة أبى بكر رضي الله عنه مدة حياة زوجه فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ لأن فاطمة رضى الله عنها كانت تعتب فى نفسها على أبى بكر لأمور سنذكرها قريبا ، فكان تخلف علي عن الدخول فيما دخل فيه المسلمون من بيعة أبى بكر مجاملة لزوجه فاطمة المريضة الثاكلة لأحب الناس إليها وإلى المسلمين جميعا ، فلما لقيت ربها ذهب على فبايع ، وتم الإجماع على خلافة الصديق .

. . . .

وقد تطور الخلاف فى الإمامة بعد هـذا العصر تطورا آخر ، فخلاف فى الذى تكون به الخلافة : أهو النص من صاحب الشريعة على من يكون خليفة على الناس بعده ، أم هو اختيار أهل الحل والعقد من المسلمين لمن يلى أمرهم ؟ وخلاف آخر هل يجب على المسلمين أن يكون لهم خليفة يقيم الحدود ويسد الثغور ويجهز الجيوش للجهاد ويولى القضاة والحكام ويحمى بيضة المسلمين ، أم لا يجب عليهم ذلك مطلقا ، أم يجب عليهم فى حال دون حال ؟ بكل واحد من هـذه الأحوال قالت طائفة من أهل الكلام .

ونريد أن نبين لك موجز هذا الاختلاف وما كان له من الأثر فى فرق هذه الأمة وأهل النحل فيها ، فنقول : اختلفت الفرق الإسلامية فى الإمامة اختلافين ، أحدهما مترتب على الآخر ، أما الاختلاف الأول فحاصله : هل يجب على الأمة الإسلامية أن تقيم على نفسها خليفة ينفذ فيهم أحكام الله ورسوله ، أم لا يجب عليهم ذلك؟ وقد ذهبوا فى هذا الموضوع مذهبين ، فقال قوم : إن الإمامة فرض واجب من الله تعالى أوجب على جماعة المسلمين أن يقيموا عليهم خليفة من أنفسهم ، لأن الناس لا يصلح أمرهم إلا على إمام واحد يجمعهم ، ويمنع بعضهم من التعدى على بعض ، وينفذ فيهم أحكام الشريعة السمحة ، ويقيم الحدود ، ويغزو بالجيوش ، ويقسم الفىء والغنـائم والصدقات ، وبالجملة يقيم شأن الدولة فى جميع مرافقهـا ، وإلى هذا ذهب المعتزلة والخوارج ــ إلا النجدات ــ والشيعة وأكثر المرجئة ، وقال قوم : إن الإمامة ليست بواجبة ولا لازمة ، ولـكن إن أمكن للناس أن ينصبوا إماما عدلا من غير إراقة دم ولا حرب فحسن ، وإن لم يفعلوا ذلك وقام كل رجل منهم بأمر نفسه وأمر منزله ومن يشتمل المنزل عليه من ذوى رحم وقرابة فأقام فيهم أحكام الله وحدوده على حسب ما فى كتاب الله وسنة رسوله ، جاز ذلك ولم تـكن بهم ــ حينئذ ــ حاجة إلى إمام .

وأما الاختلاف الثانى فهو واقع بين الذين أوجبوا على الأمة اختيار خليفة منهم وحاصل هذا الخلاف : بم يكون استخلاف الخليفة ؟ أهو باختيـار أهل الشورى وأصحاب الحل والعقد ؟ أم هو بالقربى من رسول الله تعالى ؟ أم هو بالنص من الرسول ثم من بعده على من يليه ، وهكذا ؟ ولهم فى ذلك ثلاثة مذاهب رئيسية ، وفى بعض هذه المذاهب اختلافات فرعية يصعب جمعها كلها فى هذه التعليقات : فذهب قوم إلى أن

الله تعالى ورسوله لم ينصا علي رجل باسمه وعينه ولا بأوصافه المميزة له ليكون إماماً للناس وأن الإمامة شورى بين خيار الأمة وفضلائها يعقدونها لأصلحهم ، وتوسعوا فى هذا فقالوا : إن خاف جماعة من المسلمين حدوث اضطراب وخشوا إن انتظروا اجتماع أهل العقد والحل من الأمة أن يحدث فتق وينصدع شعب ، فبادروا — وهم من فضلاء الأمة وأهل الشورى — فعقدوا الإمامة لرجل يصلح لها تثبت إمامته ، ووجب على سائر الأمة أن يطيعوه ويرضوه ، وكأن هؤلاء نظروا إلى الواقع في استخلاف الصديق أبى بكر رضى الله عنه ، وممن ذهب إلى هذا المعتزلة والمرجئة والخوارج وبعض الحشوية وبعض الزيدية ، وذهب قوم إلى أن أولى الناس بالإمامة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أحقهم بوراثته ، وهو عمه العباس بن عبد المطلب ، فإنه أقرب الباقين بعد الرسول إليه نسبا ، وأمسهم به رحما ، وأولاهم بميراثه ، واحتجوا لذلك بقوله تعالى (وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله) قالوا : كان الباقون من قرابة الرسول من بعده : ابنته فاطمة ، وعمه العباس ، وعلى بن أبى طالب ابن عمه وبعض أولاد عمومته ، وسبطاه الحسن والحسين ، ولا إمامة فى النساء فليس لفاطمة فيها شيء ، وبنو البنات لا يرثون ما وجد عاصب ، وأبناء العم لا يرثون مع وجود العم ، فصار العباس صاحب الأمر بعده ، وإلى هذا الرأى ذهبت الراوندية ، ويظهر أن السياسة هى التى دعت إلى القول بهذا الرأى ، فإنه ظهر بعد ظهور الدولة العباسية وقال من قال بذلك رداً للعلويين الذين كانوا يثورون ويطلبون الخلافة لأنفسهم ، ويمثل هذا الرأى قول مروان بن أبى حفصة الشاعر العباسي :

أنى يكون ، وليس ذاك بكائن   لبنى البنات وراثة الأعمام ؟

وذهب قوم إلى أن سبب استحقاق الإمامة هو نص الرسول صلى الله عليه وسلم على من يليه ، ونص من يليه على من يكون بعده ، وأهل هذا الرأى يختلفون فيما بين أنفسهم فمنهم من يقول : إن النبي صلى الله عليه وسلم نص على من يليه باسمه وعينه بذاته ، ومنهم من يقول : إن النبى صلى الله عليه وسلم نص على من يخلفه فى إمامة المسلمين ، لكن لم ينص عليه بالاسم ، ولكن نص عليه بالإشارة وبصفات لا توجد إلا فيه ، ومن العجيب أنك تجد فى الفرق من يقول : إن الرسول صلوات الله وسلامه عليه نص على أبى بكر الصديق باسمه وعينه بذاته ، وممن ذهب إلى ذلك

وكان الاختلاف بعد الرسول صلى الله عليه وسلم فى الإمامة .

ولم يحدث خلاف غيره فى حياة أبى بكر رضوان الله عليه[1] وأيام عمر ،

جماعة من الحشوية ، وتجد فى الفرق من يقول : إن الرسول صلي الله عليه وسلم نص على أبى بكر بالإشارة والصفة ، وممن ذهب إلى ذلك جماعة من المرجئة وجماعة من الحشوية ، وتجد جماعة من الفرق تقول : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نص على أبى الحسنين على بن أبى طالب بالإشارة والصفات التى لاتوجد إلافيه وغالوا فى ذلك حتى زعموا أن الأمة كلها كفرت وضلت بصرفها الأمر إلى غيره . وممن ذهب إلى هذا الجارودية ، مع افتراقهم في تفريعات بعد ذلك إلى فرق متعددة وستقف عند مايفضى بنا القول إلى تشعب الفرق على كثير من التفصيلات ،والغرض الآن بيان أصول الاختلاف فى هذه المسألة .

(١) لعل المؤلف يريد أنه لم يحدث خلاف له وجه صحيح يجوز أن يبقى له أثر فى عهد أبى بكر رضى الله عنه غير الخلاف فى الخلافة عن رسول الله صلي الله عليه وسلم الذى حكى طرفامنه ، وإلافقدكان ثمة خلاف آخر بقى له أثر ، وكان هذا الخلاف سببا فى تأخر بيعة على لأبى بكر إلى أن توفيت فاطمة في رواية كثير من أهل الحديث وقد كان هذا الخلاف بين أبى بكر الخليفة وفاطمة بنت الرسول صلوات الله وسلامه عليه والعباس بن عبد المطلب وأزواج النبى صلى الله عليه وسلم ، وذلك أن الله تعالى أفاء علي رسوله صلى الله عليه وسلم فى سنة سبع من الهجرة قرية بينها وبين المدينة يومان تسمى « فدك » وبقيت له حتى انتقل إلى الرفيق الأعلى ، فلما كان ذلك جاءت فاطمة والعباس وأزواج النبى صلى الله عليه وسلم أبا بكر يطلبون إليه أن يعطيهم هذه القرية على حسب مواريثهم من النبي صلوات الله وسلامه عليه ، فأبى عليهم أبو بكر رضى الله عنه ذلك ، وقل : قد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « نحن معاشر الأنبياء لانورث ، ما تركنا صدقة ، إنما يأكل آل محمد من هذا المال» وقال: والله لاأترك أمرارأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصنعه فيه إلا صنعته ، فهجرته فاطمة فلم تكلمه حتى ماتت ، وعاشت بعد وفاة رسول الله ستة أشهر ،ومع أن هذا الحديث الذى رواه أبو بكر قد رواه من أصحاب رسول الله عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان ، وعلى بن أبى طالب ، والعباس بن عبد المطلب ، وعبد الرحمن ابن عوف ، وطلحة بن عبيد الله ، والزبير بن العوام ، وسعد بن أبى وقاص ،

. . . .

وأبو هريرة ، وعائشة أم المؤمنين ، ومع أنه لم يرو أن أحدا ممن كان يشرك فاطمة في الميراث إن كان ، قد غضب أوعتب على أبي بكر بعد أن ذكر لهم الحديث ـ تجد الرافضة قد تكلمت في هذا الموضوع كلاما يدل على البعد عن المعرفة والوقوف عند حدود الحق ، وقد تكلفوا ما لاعلم لهم به ، وكذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولم يأتهم تأويله ، وحاولوا أن يردوا خبر أبي بكر بأنه مخالف لما ورد به القرآن الكريم في غير آية منه ، وذلك قوله تعالى « وورث سليمان داود » وقوله سبحانه حكاية عن زكريا « فهب لى من لدنك وليا يرثني ويرث من آل يعقوب ، واجعله رب رضيا» وبطلان هذا الاستدلال من وجوه : الأول: أن قوله سبحانه « وورث سليمان داود » إنما أراد به سبحانه أنه جعل سليمان قائما ـ في الملك وتدبير الرعية والحكم بين بنى إسرائيل ـ مقام أبيه ، ولم يرد وراثة المال ، إذ لو كان المقصود المال لم يصح لأنه قد كان لداود من الأولاد عدد كثير يقال مائة أو نحوها ، فلو كان المراد وراثة المال لم يقتصر في الذكر على سليمان من بين سائر إخوته ، وقوله تعالى عن لسان سليمان بعد ذلك « يأيها الناس علمنا منطق الطير وأوتينا من كل شيء ، إن هذا لهو الفضل المبين» يؤيد ما ذكرنا من أن المراد وراثة العلم والحكم والنبوة ، وأما ما ذكروه من قصة زكرياء عليه السلام فإنه أدل مما قدمنا على الجهالة الفاضحة ، وكيف يتمنى زكرياء أن يهبه الله ولدا يرث ماله وهو نبي من الأنبياء ، والدنيا عنده أحقر من أن يتحسر على عدم من لا يرثه فيها ؟ ثم ما ذلك المال الذى كان له حتى يحزن أن لم يكن له وارث ؟ والمعلوم أنه كان نجارا يأكل من كسب يده ، ولم يكن عمله ليدر عليه مالا يدخر منه فوق قوته حتى يسأل الله ولدا يرثه عنه !! وإذا لم يصلح هذا المعنى صح أن زكرياء إنما سأل ربه ولدا صالحا يرثه في الحكمة والقيام بمصالح إسرائيل ، ثم أين كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حين احتج أبو بكر بهذا الحديث ، ومن بينهم علي رضى الله عنه زوج فاطمة التي تطالب بميراثها ، والعباس بن عبد المطلب أحد الذين كانوا يطالبون بالميراث ؟ وكيف غابت عن أذهانهم جميعا آية زكرياء وآية سليمان بن داود إن كان يصح التمسك بهما أو بواحدة منهما ؟ أليس في سكوت هؤلاء جميعا عن الاحتجاج بهاتين الآيتين أو بواحدة منهما دليل على أنه ليس فيهما مايستمسك به ، وأن كل واحدة منهما مصروفة عن الوجه الذى حمله عليها الرافضة إلى الوجه الذى يدل عليه سياق القرآن الكريم؟ .

إلى أن ولى عثمان بن عفان[١] ـ رضوان الله عليه ! ـ وأنكر قوم عليه فى آخر أيامه أفعالاً كانوا فيما نقموا عليه من ذلك مخطئين ، وعن سَنَن المَحَجَّة خارجين ، فصار ما أنكروه عليه اختلافا إلى اليوم ، ثم قُتل رضوان الله عليه ، وكانوا فى قتله مختلفين ، فأما أهل السنة والاستقامة فإنهم قالوا : كان ـ رضوان الله عليه ! ـ مصيباً فى أفعاله ، قَتَله قاتلوه ظلْماً وعُدْواناً ، وقال قائلون بخلاف ذلك ، وهذا اختلاف بين الناس إلى اليوم[٢] .

---

(١) هو عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس ، القرشي ، الأموى أمير المؤمنين ، أبو عبد الله وأبو عمر ، ولد بعد عام الفيل بست سنين ، وأسلم قديما على يدى أبي بكر الصديق ، وزوجه النبي صلي الله عليه وسلم ابنته رقية وماتت عنده فى أيام بدر ، فزوجه بعدها أم كلثوم ، فلذلك كان يلقب ذا النورين ، وروى من غير وجه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بشره بالجنة ، وعده من أهل الجنة ، وشهد له بالشهادة ، ويروى أنه رضى الله عنه لما حاصره الثوار أطل عليهم وناشدهم الله ، وذكرهم أشياء صنعها في سبيل الله : منها أنه جهز جيش العسرة ، ومنها أن النبى صلى الله عليه وسلم عند بيعة الرضوان تحت الشجرة وضع يده الشريفة عن عثمان لأنه كان قد أرسله إلى مكة ، ومنها أنه اشترى بئر رومة وجعلها فى سبيل الله ، وغير ذلك ، وهو أول من هاجر إلى الحبشة ومعه زوجه رقية بنت رسول الله ، ولم يشهد موقعة بدر لأن رقية كانت مريضة فتخلف لتمريضها ، وكان أوصل الناس للرحم ، وأتقاهم للرب ، وكان يصوم الدهر ، وكان أحد الستة الذين عهد عمر بن الخطاب ـ بعد أن ضربه أبو لؤلؤة المجوسى غلام المغيرة ـ بأن يكون الخليفة بعده أحدهم ، ووقع عليه الاختيار ، فى خطب يطول شرحه .

(٢) لقد قتل أمير المؤمنين ذو النورين عثمان بن عفان فى سنة خمس وثلاثين من الهجرة ، بعد أحداث جرت وخطوب تتابعت ، بتدبير جماعة لم يخالط الإيمان قلوبهم ، ولم يكن لهم من الدين إلا اسمه ، وربما كان أحدهم قد دخل فى زمر المسلمين

. . . .

وهو يعتزم الإيقاع بدينهم وتقويض جماعته ، ومن هؤلاء عبد الله بن سبأ ، وقد كان عبد الله بن سبأ هذا يهوديا في قلبه حفيظة على الدين الجديد الذي أزال ما كان اليهود يتمتعون به من الهيمنة والسلطان على عرب المدينة والحجاز عامة، فأسلم في أيام عثمان، ثم تنقل في بلاد الحجاز ، ثم ذهب إلى البصرة ، ثم إلى الكوفة ، ثم إلى الشام ، وهو يحاول في كل بلد ينزل بها أن يضل ضعاف الأحلام، ولكنه لم يستطع السبيل إلى ذلك ، فأتى مصر فأقام بين أهلها ، وما فتىء يلفتهم عن أصول دينهم ، ويزين لهم ذلك بما يزخرفه من القول حتى وجد مرتعاً خصيباً ، وكان مما قاله لهم : إني لأعجب كيف تصدقون أن عيسى بن مريم يرجع إلى هذه الدنيا وتكذبون أن محمداً يرجع إليها ؟ وما زال بهم حتى انقادوا إلى القول بالرجعة وقبلوا ذلك منه ، فكان هو أول من وضع لأهل هذه الملة القول بالرجعة ، ثم قال لهم بعد ذلك : إنه قد كان لكل نبي وصي، وإن علي بن أبي طالب هو وصي محمد صلى الله عليه وسلم! وليس في الناس من هو أظلم ممن احتجر وصية رسول الله ولم يجزها ، بل هو يتعدى ذلك فيثب على الوصي ويقتسره على حقه ، وإن عثمان قد أخذ حق علي وظلمه ، فانهضوا في هذا الأمر ، وليكن سبيلكم إلى إعادة الحق لأهله الطعن على أمرائكم وإظهار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فإنكم تستميلون بذلك قلوب الناس ، واتخذ لهذه الدعوة أنصاراً بثهم في الأمصار ، وما زال يكاتبهم ويكاتبونه حتى نفذ قضاء الله ، وكان الضحية الأولى لهذه المؤامرة ذلك الخليفة الذي قتل مظلوما ، وبين يديه كتاب الله واعتدى على منزله وحرمه ، وكان قضاء الله قدراً مقدورا !.

وقد صار أهل النحل في شأن عثمان رضي الله عنه ثلاث طوائف :

الطائفة الأولى تذهب إلى أن عثمان رضي الله تعالى عنه أحد الخلفاء الراشدين الذين أمر الرسول صلي الله عليه وسلم باتباعهم والاهتداء بهديهم، وأن ترتيبه في الفضل كترتيبه في الخلافة ، وأنه ليس معصوما من الخطأ ؛ لأن العصمة غير ثابتة عندهم إلا للأنبياء ، ولكنه — مع ذلك — إن أخطأ لم يكن خطؤه سبباً في تفسيقه فضلا عن كفره ، لأنه مجتهد فيما يذهب إليه من الآراء ، وقد رفع الله تعالى الحرج عن مجتهدي هذه الأمة ، وهذه الطائفة أهل السنة والجماعة .

والطائفة الثانية غالت في بغض عثمان رضي الله عنه ، وطعنت فيه ، وذكرت أنه

. . . .

أحدث أحداثا لم يكن له أن يحدثها ، ولا تتفق مع الإيمان بالله ورسوله ، وأكفرته بهذه الأحداث كما أكفرت عائشة أم المؤمنين والزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله بإقدامهم على قتال على ، مع أن هذه الطائفة تذهب إلى صحة إمامة عثمان وخلافته عن رسول الله في أول أمره ، لأنها تذهب إلى أن الإمامة شورى فيما بين الخلق ، ويصح أن تنعقد بعقد رجلين من خيار المسلمين ، ويصح أن تسند إلى المفضول مع وجود من هو أفضل منه ، وتثبت إمامة أبى بكر وعمر حقا ، وتقول - مع ذلك - إن الأمة أخطأت فى البيعة لهما مع وجود على ، ولكنه خطأ لا يبلغ درجة الفسق ، وهذه الطائفة هى السليمانية أتباع سليمان بن جرير ، وهى فرع من فروع الشيعة .

والطائفة الثالثة تذهب فى أمر عثمان مذهبا أقل مما ذهبت إليه السليمانية ، فقد وقعت فيه وخطأته وذكرت أحداثه ، غير أنها لم تر أن هذه الأحداث توجب كفرا ، وهذه الطائفة هى النظامية أتباع إبراهيم بن سيار النظام شيخ أبى عثمان عمرو بن بحر الجاحظ ، وهى فرع من فروع المعتزلة ، ولم تقف هذه الطائفة عند تخطئة عثمان رضى الله عنه والوقيعة فيه ، ولكنها تجاوزت ذلك إلى النيل من أبى بكر وعمر رضى الله عنهما ومن على وعبد الله بن مسعود وغير هؤلاء من كبار الصحابة ، رضى الله عنهم أجمعين !.

فأما الأحداث التى أخذتها السليمانية والنظامية على عثمان رضى الله عنه فنحب أن نلم بطرف من خبرها لكى تعرف أنهم بالغوا فى الاعتداد بها عليه :

١ - قالوا : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان قد نفى الحكم بن أبى العاص وطرده من المدينة ، وإنه قد بقى طريدا طول حياة الرسول ومدة خلافة أبى بكر وعمر ، فلما كانت خلافة عثمان قدم الحكم عليه ، وهو عم عثمان ، فأبقاه فى المدينة ، ولم يأمره بالخروج عنها تأسيا بالرسول وصاحبيه .

٢ - وقالوا : إنه اتخذ أقرباءه عمالا له على أمصار الإسلام ، ولو أنهم كانوا من أهل الفضل والدين لكان فى توليته إياهم محاباة للقرابة التى بينه وبينهم ، فكيف وهم فسقة فجار ؟ ومن هؤلاء العمال الوليد بن عقبة بن أبى معيط الذى ولاه الكوفة وهو ممن أخبر النبى صلى الله عليه وسلم أنه من أهل النار ، وعبد الله بن أبى سرح الذى ولاه مصر ، ومعاوية بن أبى سفيان الذى ولاه الشام ، وعبد الله بن عامر الذى

ولاه البصرة ، ولما ثبت على الوليد بن عقبة أنه شرب الخمر وتألب عليه أهل الكوفة عزله وولى مكانه سعيد بن العاص .

٣ — قالوا : وآذي أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فممن آذاه عبد الله ابن مسعود حتى انحرفت هذيل عن عثمان بسبب ذلك ، وعمار بن ياسر حتى انحرف بنو مخزوم عن عثمان من أجله ، وأبو ذر الذي نفاه إلى الربذة ومنعه الذهاب إلى مكة والبقاء في المدينة .

٤ — قالوا : وكان مستسلما في أموره كلها لابن عمه مروان بن الحكم ، وهو الذي جر عليه هذه الفاجعة ، وهو الذي كان يفسد — بسوء تصرفه وسوء مشورته — ما بينه وبين الناس .

وقد حكى المؤرخون حواراً دار بين علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان رضي الله عنهما في هذا الصدد ، حكى علي في هذا الحوار ما يقوله الناس عن عثمان ، واعتذر عثمان عن نفسه ، وبين أنه لم يأت ما يخالف سيرة الشيخين قبله ، وها كه برواية ابن الأثير (٣/٦٢) قال: اجتمع الناس فكلموا علي بن أبي طالب ، فدخل على عثمان فقال له : « الناس ورائي ، وقد كلموني فيك ، والله ما أدري ما أقول لك ، ولا أعرف شيئا تجهله ، ولا أدلك على أمر لا تعرفه ، إنك لتعلم ما أعلم ، ما سبقناك إلى شيء فنخبرك عنه ، ولا خلونا بشيء فنبلغكه ، وما خصصنا بأمر دونك ، وقد رأيت وصحبت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وسمعت منه ، ونلت صهره ، وما ابن أبي قحافة بأولى بالعمل بالحق منك ، ولا ابن الخطاب بأولى بشيء من الخير منك ، وأنت أقرب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم رحما ، ولقد نلت من صهر رسول الله مالم ينالاه ، وما سبقاك إلى شيء ، فالله الله في نفسك ، فإنك والله ما تبصر من عمى ، ولا تعلم من جهالة ، وإن الطريق لواضح بين ، وإن أعلام الدين لقائمة ، اعلم يا عثمان أن أفضل عباد الله إمام عادل هدي وهدى فأقام سنة معلومة وأمات بدعة متروكة ، فوالله إن كلا لبين ، وإن السنن لقائمة لها أعلام ، وإن البدع لقائمة لها أعلام ، وأن شر الناس عند الله إمام جائر ضل وأضل فأمات سنة معلومة وأحيا بدعة متروكة ، وإني أحذرك الله وسطواته ونقماته ، فإن عذابه شديد أليم ، وأحذرك أن تكون إمام هذه الأمة الذي يقتل فيفتح عليها القتل والقتال إلى يوم القيامة ، ويلبس عليها أمورها ،

ويتركها شيعا لا يبصرون الحق لعلو الباطل ، يموجون فيها موجاً ، ويمرجون فيها مرجاً» فقـال عثمان : « قد علمت والله ليقـولن الذى قلت ، أما والله لو كنت مكانى ماعنفتك ولا أسلمتك ، ولا عبت عليك ، ولا جئت منكراً أن وصـلت رحما وسددت خلة ، وآويت ضائعا ، وليت شبيها بمن كان عمر يولى ، أنشدك الله ياعلى ، هل تعلم أن المغيرة بن شعبة ليس هناك ؟ » قال «نعم» قال « فتعلم أن عمر ولاه ؟ » قال «نعم» قال « فلم تلومنى أن وليت مثله فى رحمه وقرابته؟» قال على «إن عمر كان يطأ على صماخ من ولى إن بلغه عنه حرف جلبه ، ثم بلغ به أقصى العقوبة ، وأنت لاتفعل ، ضعفت ورققت على أقربائك» قال عثمان « وهم أقرباؤك أيضا »قال « أجل إن رحمهم منى لقريبة ، ولـكن الفضل فى غيرهم » قال عثمان « هل تعلم أن عمر ولى معاوية ؟ فقد وليته » فقال على «أنشدك الله ، هل تعلم أن معاوية كان أخوف لعمر من يرفأ غلام عمر له ؟ » قال « نعم » قال على « فإن معاوية يقتطع الأمور دونك ، ويقول للناس : هذا أمر عثمان ، وأنت تعلم ذلك فلا تغير عليه » ثم خرج على من عنده ، وخرج عثمان إلى مسجد رسول الله فصعد المنبر وخطب الناس خطبة جاء فيها قوله: « ألا فقـد عبتم على ما أقررتم لابن الخطاب بمثله ، ولـكنه وطئكم برجله ، وضربكم بيده ، وقمعـكم بلسانه ، فدنتم له على ما أحببتم وكرهتم ، ولنت لـكم وأوطأتكم كنفى وكففت يدى ولسانى عنـكم، فاجترأتم على ، أما والله لأنا أعز نفراً ، وأقرب ناصرا ، وأكثر عدداً ، وأحرى إن قلت هلم أتى إلى ، ولقـد عددت لـكم أقرانا ، وأفضلت عليـكم فضولا ، وكشرت لـكم عن نابى ، وأخرجتم منى خلقا لم أكن أحسنه ، ومنطقا لم أنطق به ، فـكفوا عنى ألسـنتكم وعيبكم وطعنكم على ولاتـكم ، فإنى كففت عنكم من لو كان هو الذى يكلمكم لرضيتم منه بدون منطقى هذا ، ألا فما تفقدون من حقكم ؟ والله ما قصرت عن بلوغ ما بلغ من كان قبلى ولم تـكونوا تختلفون عليه » .

إذن فالأمر لم يكن من الأمور التى تتفق وجهات النظر على أنه حق أو على أنه غير حق ، كانت وجهات النظر فيه مختلفة ، وكان لـكل واحد من أهل الفـكر رأى فى المسألة ، وكان لهذا الرأى الذى يراه كل واحد وجه وجيه ، كان على — وقد وكله الثوار أن يناقش الخليفة ويعرض عليه شكواهم ويذكر له حجتهم عليه — يرى أنه يجب أن يكون

ثم بويع على بن أبى طالب[1] ـ رضوان الله عليه ! ـ فاختلف الناس فى أمره ، فمن بين منكر لإمامته ، ومن بين قاعدٍ عنه ، ومن بين قائل بإمامته معتقدٍ

ولاة الأقاليم من أمثل الناس دينا وخلقا وأبعدهم عن الشبهة ومظنة الشبهة ؛ وكان عثمان يرى أنه يكفى اختيار جماعة ممن اختارهم عمر الخليفة الذى قبله أو من أشباه من كان يختارهم عمر ، وقد ثبت أن عمر لم يتحر اختيار أمثل الناس ولا أفضلهم ، فان سياسة الشعوب تحتاج إلى لباقة ودهاء ويقظة وقد لا تتوافر فى أفضل الناس كل هذه الخلال، وقد لا تتوافر فى أفضل الناس أكثر هذه الخلال ، فلنترك إذن أفضل الناس إلى قوم أقل منهم فضلا ومثالة إذا توافر فى الأقل خصال يجب أن تتوافر فى سواس الشعوب ، وقد كان عمر يفعل ذلك فلم ينكر أحد عليه فعله . ورأى على رضى الله عنه أن عمر قد كان يفعل ذلك ولكنه كان يسد النقص بدوام مراقبة الولاة والبحث عنهم ، وبشدة محاسبته إياهم عما يكون منهم ، فيظل أمرهم معه على ترقب ومخافة ؛ أما عثمان رضى الله عنه فلم يكن ليشتد على ولاته ، ولم يكن ليحاسبهم حساب عمر ، فأمن الولاة جانبه واستلانوه ، فظهر أثر نقصهم فى أنفسهم ، ويعترف عثمان بذلك ويعلل بأنه لين العريكة سهل الخلق مأمون الجانب . والحق أن عثمان رضى الله تعالى عنه كان رجلا شديد الحياء شديد الوقار ، وكان يتهيب لوقاره وحيائه وشيخوخته أن يشتد على الولاة ، وكان لبعض أقربائه مطامع ، وكانت ببعضهم حاجة ؛ فكان ذوو المطامع منه يحتالون عليه، وكان ذوو الحاجة منهم يرققونه عليهم باحتياجهم وكان هو من جانبه لا يرى أن فى مواساة هؤلاء وهؤلاء بإسناد عمل من أعمال الدولة إليهم إثما ولا حرجا، لأنهم لن يأخذوا من مال الدولة شيئا إلا وهم يقومون لها بكفاء ما يأخذونه منها ، ولم يكن ليسىء الظن بهم ، شأن الرجل الصالح الذى يظن كل الناس على غراره وشاكلته ، ومن هنا جاءه الهم ووقع عليه البلاء ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم .

(١) هو على بن أبى طالب بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ، القرشى ، الهاشمى ، أبو الحسن ، وابن عم النبى صلى الله عليه وسلم ، وزوج ابنته فاطمة الزهراء ، وأبو السبطين ، وليس للرسول عقب إلا من أولاده ، وهو أول الناس إسلاما فى قول كثير من أهل العلم ، ولد قبل البعثة بعشر سنين ، فربى فى حجر النبى صلى الله عليه وسلم وكفالته ، ولم يفارقه ، وشهد معه المشاهد كلها ، وكان لواء

لخلافته ، وهذا اختلافٌ بين الناس إلى اليوم (١) .

المهاجرين فى يده فى أكثر المشاهد ، ولم يشهد غزوة تبوك ، وقدقال له النبي صلى الله عليه وسلم حين رآه حزن لتخلفه عنها «ألاترضى أن تكون منى بمنزلة هارون من موسى» ولما آخى النبي صلى الله عليه وسلم بين المهاجرين والأنصار قال لعلى «أنت أخى» وكان مشهودا له بالشجاعة والفروسية والإقدام،وهو واحد من الستة الذين عهد إليهم عمر ، وقد عرض عليه عبد الرحمن بن عوف أن يختاره للخلافة ، وشرط عليه شروطا لم يقبل بعضها ، فعدل عنه إلى عثمان ، رضي الله عنهم أجمعين !

(١) ولى أمير المؤمنين أبو السبطين على بن أبى طالب الخلافة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الفتنة التى التهبت نيرانها ، واشتعل أوارها ، ثم كان من بعض آثارها أن قتل الخليفة السابق عثمان بن عفان رضى الله تعالى عنه ، ولم تصف الأيام لعلى كرم الله وجهه ، فانه ماانعقدت له البيعة فى أعناق المسلمين بمن انعقدت به بيعة الخلفاء الثلاثة الذين سبقوه ، ورأى أن طاعة المسلمين إياه واجبة له فى أعناقهم كما وجبت عليهم طاعة من سبقه ، حتى انتقض عليه الناس : انتقض عليه فى المدينة جماعة تزعمهم طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام ، وانتقض عليه أهل الشام بزعامة واليهم معاوية بن أبى سفيان الأموى قريب عثمان بن عفان ووالى الشام فى أيامه، فأما طلحة والزبير فانضمت إليهما أم المؤمنين عائشة بنت أبى بكر الصديق — وكانت عائشة فى أخريات أيام عثمان قد فارقت المدينة ، وذهبت إلى مكة، ثم بدا لها أن تعود إلى المدينة ، فلما كانت بسرف لقيها رجل من أخوالها من بنى ليث يقال له عبيد بن أبى سلمة ، وهو ابن أم كلاب ، فقالت له : ماوراءك ؟ قال : قتل عثمان ، قالت: ثم صنعوا ماذا ؟ قال : اجتمعوا على بيعة على ، فقالت : ليت هذه انطبقت على هذه إن تم الأمر لصاحبك ، ردونى ردونى ، فانصرفت إلى مكة وهى تقول : قتل والله عثمان مظلوما والله لأطلبن بدمه ، فقال لها : ولم ؟ والله إن أول من أمال حرفه لأنت ، ولقد كنت تقولين: اقتلوا نعثلا فقد كفر ، فقالت : إنهم استتابوه ثم قتلوه ، وقد قلت وقالوا ، وقولى الأخير خير من قولى الأول ، ثم رجعت إلى مكة فاجتمع الناس حولها ، فقالت لهم : أيها الناس ، إن الغوغاء من أهل الأمصار وأهل المياه، وعبيد أهل المدينة اجتمعوا على هذا الرجل المقتول ظلماً بالأمس ، ونقموا عليه استعمال من حدثت سنه ، وقد استعمل أمثالهم من كان قبله ، فلما لم يجدوا حجة ولا عذراً بادروا

بالعدوان فسفكوا الدم الحرام واستحلوا البلد الحرام والشهر الحرام ، وأخذوا المال الحرام ؛ والله لأصبع من عثمان خير من طباق الأرض أمثالهم ، ووالله لو أن الذى اعتدوا به عليه كان ذنبا لخلص منه كما يخلص الذهب من خبثه أو الثوب من درنه — . وكان من أثر اجتماع طلحة والزبير وأم المؤمنين موقعة الجمل المعروفة ، ثم كان من أثر انتقاض معاوية وأهل الشام موقعة صفين المعروفة فى التاريخ أيضا ، وما أتى بعقبها من ثورة الخوارج على أمير المؤمنين على رضى الله تعالى عنه وتكفير بعضهم إياه بدعوى أنه حكم الرجال فكانت بين على وبينهم حروب النهروان ، وهكذا بقيت الحال مضطربة لا استقرار لها حتى قتل عبد الرحمن بن ملجم أمير المؤمنين على بن أبى طالب ، رضى الله تعالى عنه ! .

ويختلف أهل النحل فى أمر على رضى الله تعالى عنه اختلافا كثيرا ، ويغلو بعضهم فى تقديسه غلوا لا قصد فيه ، ويغلو بعضهم فى الوقيعة به غلواً لا قصد فيه ، وبين هذا الغلو وذاك الغلو مراتب كثيرة يقول بكل واحدة منها فرقة من الفرق ، ويقف أهل السنة والجماعة من هذه المسألة موقف القصد الذى لا غلو فيه ولا تفريط ، فى حق على وحق غيره من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ومنهم عائشة وطلحة والزبير ومعاوية وعمرو بن العاص الذين خرجوا على أمير المؤمنين على بن أبي طالب ، رضى الله تعالى عنهم أجمعين ! .

فأما أهل السنة والجماعة فيذهبون إلى أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم اتفقوا فى سقيفة بنى ساعدة على خلافة أبى بكر فصحت خلافته ، ثم اتفقوا على خلافة عمر بعد أن عينه أبو بكر فصحت خلافته ، ثم اتفقوا بعد الشورى على عثمان بن عفان رضى الله عنه فصحت خلافته ، ثم اتفقوا بعد مقتل عثمان على على رضى الله عنه فصحت خلافته ، والأربعة مترتبون فى الفضل على ترتيبهم فى الإمامة ، وقالوا : لا نقول فى عائشة وطلحة والزبير إلا أنهم رجعوا عن الخطأ ، وطلحة والزبير من العشرة المبشرين بالجنة ، ولا نقول في معاوية وعمرو بن العاص إلا أنهما بغيا على الإمام الحق الثابتة إمامته باختيار المسلمين ، وأن علياً قاتلهما وأصحابهما مقاتلة الإمام الحق لأهل البغى ، فأما أهل النهروان فهم الشراة المارقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية كما أخبر النبى صلي الله عليه وسلم عنهم ، ويؤكدون أن علياً رضى الله تعالى عنه كان على الحق فى جميع أحواله ، وأنه كان يدور مع الحق حيث دار .

وذهب جماعة من الكرامية إلى أن عليا ومعاوية كانا إمامين محقين فى وقت واحد ، وكان واجبا على أتباع كل واحد منهما طاعة أميره ، وذلك بناء على أصلهم الذى أصلوه لأنفسهم . وحاصله أنه يجوز عقد البيعة لإمامين في قطرين ، ورأوا تصويب معاوية فيما استبد به من الأحكام الشرعية ، وهم مع ذلك يذهبون إلى اتهام علي رضى الله عنه فيما صبر عليه مما جرى على عثمان رضى الله تعالى عنه ، يرون أن سكوته عن قمع تلك الفتنة التى أدت إلى قتل الخليفة دليل على رضاه عنها .

قال أبو المظفر الإسفرايني « ولو كان الأمر كما قالوا لوجب أن يكون كل واحد من معاوية وعلى ظالماً في مقاتلة صاحبه ، لأن من زاحم إماماً عادلا محقاً كان مبطلا ظالماً » اه .

وذهب الخوارج إلى أن علياً رضى الله تعالى عنه كان على الحق ، ثم أخطأ فى التحكيم ، لأنه حكم الرجال مع أنه لا حكم إلا لله ، ولم يقفوا عند حدود التخطئة ؛ بل قالوا : كفر علي بذلك ، ولعنوه ، وألجئوا الناس إلى لعنه ، بل إن منهم قوماً جاوزت سخافة عقولهم الحد فزعموا أن الله تعالى أنزل فى حق على رضى الله تعالى عنه ، قوله سبحانه : (ومن الناس من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا ويشهد الله على ما فى قلبه وهو ألد الخصام) وهؤلاء صوبوا فعل عبد الرحمن بن ملجم قاتل على ، وزعموا أن الله تعالى أنزل فى حق ابن ملجم - لعنه الله - قوله سبحانه : (ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضات الله) وفي ذلك يقول عمران بن حطان أحد شيوخ الخوارج وزهادهم :

يا ضربة من تقى ما أراد بها إلا ليبلغ من ذى العرش رضوانا
إنى لأذكره يوماً فأحسبه أوفى البرية عند الله ميزانا

وهم مخطئون فى كل ما ذهبوا إليه من ذلك من عدة وجوه :

أما أولا فلأنه لم يقبل خدعة التحكيم التى اخترعها عمرو بن العاص ، بل كان شديد الحرص على أن يبقى أصحابه فى صفوف القتال حتى يذعن لهم أهل الشام وزؤعماهم ، فكان هؤلاء الذين خرجوا عليه فيما بعد هم الذين ألزموه أن يقبل التحكيم ، حتى قالوا له : لئن لم تقبل لنصنعن بك مثل صنيعنا بعثمان ، فلما جاء الأمر

إلى اختيار الحكم عرض عليهم على أن يذهب هو بنفسه لأنه يعرف دهاء الحكم الذى اختاره أهل الشام . فقالوا : كيف تكون أنت الخصم والحكم ؟ فذكر لهم عبد الله بن العباس ، فلم يقبلوا واعترضوا علي هذا بأنه ابن عمه فهو لا يكون خاليا من التحيز ، ثم هو عدنانى وعمرو عدنانى ، ويجب أن يكون بين الحكمين قحطانى واختاروا أبا موسى الأشعرى ، وحاول أمير المؤمنين أن يثنيهم عن أبى موسى فلم يقبلوا ، فكان قبول مبدأ التحكيم منهم ، وكان اختيار شخص الحكم منهم .

وأما ثانيا فلأن تحكيم الرجال جائز ، كيف وقد حكم النبي صلى الله عليه وسلم سعد بن معاذ فى بنى قريظة ؟.

وذهب أكثر الشيعة إلى أن الخلافة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت لعلى منذ انتقل الرسول إلى الرفيق الأعلى بالنص من النبي عليه ، قالوا : ليست الإمامة قضية مصلحية تناط باختيار العامة فينتصب الإمام بتنصيبهم ، بل هى من أمهات الأمور ، وهى ركن من أركان الدين لاينبغى أن يظن ظان أن الرسول صلى الله عليه وسلم أهمله أو أغفله أوفوضه إلى العامة أو أرسله إرسالا ، ويزعمون — مع هذا — أن خروج الخلافة عنه كان ظلماً من غيره له أو تقية من عنده ، ويرون ثبوت العصمة للأئمة ، وأنه لايجوز أن تقع من أحدهم كبيرة أو صغيرة ، وأنه يجب على الناس أن يتولوا الإمام المنصوص عليه قولا وفعلا وأن يتبرأوا ممن ظلمه أو خرج عليه قولا وفعلا أيضا ، ومن الغلاة منهم من يكفر الصحابة جميعا لأنهم تركوا بيعة على وبايعوا أبا بكر على ما ذكرنا من قبل ، ومنهم من يكفر القائلين بكفر الصحابة بسبب ما ذكرنا ، ولهم اختلافات كثيرة فى الإمامة بعد على ، وليس من شأننا أن نتعرض لها الآن ، لأن الغرض الآن منحصر فى بيان أقاويل أهل النحل فى على توليا وتبرؤاً وإفراطاً وتفريطاً وقصداً ، وقد يتكرر ذلك مع ما سيذكره المؤلف وما سنذكره تبعاً له فى تفصيلات مقالات الفرق ، لكننا لا نبالى هذا التكرار إذ كنت لا تجده هناك مجتمعا بعضه مع بعض ، ولا تجده فى هذه المسألة بخصوصها.

وذهب اللعين عبد الله بن سبأ ، الذى كان يهوديا فأسلم ليكيد للاسلام ، وقد قدمنا بعض شأنه فى الحديث عن اختلاف الناس فى شأن عثمان بن عفان رضى الله عنه ، فى على بن أبى طالب كرم الله وجهه ، مذاهب مختلفة ، فأنت تراه أول الأمر يزعم للناس أنه رأى فى التوراة أن لكل نبى وصياً ، وأن علياً وصى محمد صلى الله

عليه وسلم ، وأنه خير الأوصياء ، كما أن محمداً خير الأنبياء ،ثم تجده بعدذلك يغلو فى على رضى الله عنه فيزعم أنه نبي ، ثم يتجاوز ذلك القدر إلى غلو شنيع فيزعم أن علياً إله ويدعو إلى ذلك قوما من غواة الكوفة فيتبعونه على ضلالته هذه ، ويرتفع أمرهم إلى على رضى الله عنه فيأمر من حوله بإحراقهم ، وتحفر لجماعة منهم حفرتان ثم يحرقون فيهما ، حتى يقول فى ذلك بعض الشعراء :

لترم بى الحوادث حيث شاءت   إذا لم ترم بى فى الحفرتين

فاذا قتل على رضى الله عنه زعم ابن سبأ — لعنه الله ! — أن الذي قتل ليس هو علياً ، ولكن علياً صعد إلى السماء كما صعد إليها عيسى بن مريم صلوات الله وسلامه عليه ، وقال لمن حوله : كما كذبت اليهود والنصارى فى دعواها قتل عيسى ، كذلك كذبت النواصب والخوارج فى دعواها قتل على ، وإنما رأت اليهود والنصارى شخصا مصلوبا شبه لهم أنه عيسى ، كذلك القائلون بقتل على ، رأوا قتيلا يشبه علياً فظنوا أنه على ، وعلى فى الحقيقة عنده قد صعد إلى السماء ، وسينزل إلى الدنيا ثم ينتقم من أعدائه ، وزعم بعض هؤلاء الحق أن عليا فى السحاب ، وأن الرعد صوته ، والبرق سوطه ، ومن سمع من هؤلاء صوت الرعد قال : وعليك السلام يا أمير المؤمنين ، وفى هؤلاء يقول أحد الشعراء :

برئت من الخوارج لست منهم   من الغزال منهم وابن باب
ومن قوم إذا ذكروا علياً   يردون السلام على السحاب

وقد روى عن عامر بن شراحيل الشعبي — وهو من كبار التابعين ، توفى فى عام ١٠٤ من الهجرة — أنه قيل لابن سبأ هذا : إن علياً قد قتل ، فقال: إن جئتمونا بدماغه فى صرة لم نصدق بموته ، إنه لا يموت حتى ينزل من السماء ويملك الأرض بحذافيرها ، وهذه الطائفة تزعم أن المهدى المنتظر هو على دون غيره . ومن ابن سبأ هذا تشعبت أصناف الغلاة من الرافضة ، وعنه أخذوا القول بأن الأئمة يحل فيهم جزء إلهى ، كما سنذكره .

وقد رد عبد القاهر البغدادى مقالة ابن سبأ فى على وقتله بقوله : « إن كان مقتول عبد الرحمن بن ملجم شيطانا تصور للناس فى صورة على ، فلم لعنتم ابن ملجم وهلا مدحتموه لأن قاتل الشيطان محمود على فعله غير مذموم به ؟! وكيف تصح

ثم حدث الاختلاف فى أيام على فى أمر طَلْحَةَ(١) والزبير(٢) - رضوان الله

دعوا كم أن الرعد صوت على والبرق سوطه ، وقد كان صوت الرعد مسموعا والبرق محسوساً فى زمن الفلاسفة قبل زمان الإسلام، ولهذا ذكروا الرعد والبرق فى كتبهم واختلفوا فى علتهما؟!.

ومن الذين غلوا فى على رضى الله تعالى عنه بيان بن سمعان النهدى ، وهو رأس فرقة تنسب إليه اسمها البيانية ، زعم - خذله الله ! - أن جزءاً إلهياً حل فى على واتحد بجسمه ، وأنه كان يعلم الغيب ، لأنه أخبر عن الملاحم وصح خبره ، وبه كان يحارب الكفار وله النصرة والظفر ، وبه قلع باب خيبر . وربما يظهر فى بعض الأحيان . وقال فى تفسير قوله تعالى : (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام) : أراد به علياً فهو الذى يأتي فى ظلل الغمام . والرعد صوته، والبرق تبسمه ثم اتخذ هذه الدعوى الباطلة سلما يخرق به لنفسه ، فادعى أن الجزء الإلهى قد انتقل إليه بنوع من التناسخ ، ولذلك استحق أن يكون إماما وخليفة . وكتب إلى محمد بن على بن الحسين يدعوه إلى نفسه ، وكان فيما كتب به إليه « أسلم تسلم وترتق فى سلم فإنك لا تدرى حيث يجعل الله النبوة » فأمر محمد الباقر رسوله أن يأكل القرطاس الذى جاء به ، فأكله فمات فى الحال . وقد اجتمعت طائفة من البله والحمقى على بيان هذا ودانوا بمذهبه ، ثم كان أن قتله خالد بن عبد الله القسرى ، فذهب يهوى فى النار إلى يوم القيامة ، نعوذ بالله تعالى من الخزى والخذلان ! ونسأله السداد والتوفيق والرعاية!.

(١) هو طلحة بن عبيد الله بن عثمان بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر ، القرشى ، التيمى ، أبو محمد ، أحد العشرة الذين بشرهم النبى صلى الله عليه وسلم بالجنة ، وأحد ثمانية سبقوا إلى الإسلام ، وأحد الخمسة الذين أسلموا على يدى أبى بكر ، وأحد الستة الذين عهد إليهم عمر بن الخطاب ، وكان عند موقعة بدر فى تجارة فى الشام ، فلما كتب الله النصر لرسوله وللمسلمين ضرب له بسهمه كأحد الحاضرين ، وشهد أحدا وأبلى فيها بلاء حسنا ، ووقى النبى صلى الله عليه وسلم بنفسه ، واتقى النبل عنه بيده حتى شلت أصبعه ، وقال له النبى صلى الله عليه وسلم يوم غزوة ذى قرد « ما أنت ياطلحة إلا فياض » فبذلك كان يقال له : طلحة الفياض .

(٢) هو الزبير بن العوام بن خويلد بن أسد بن عبد العزى بن قصي بن كلاب ،

عليهما ! ـ وحَرْبِهما إياه ، وفى قتال مُعَاوية(١) إياه ، وصار علىٌّ ومعاوية إلى صِفِّينَ(٢) ، وقاتله على حتى انكسرت سيوف الفريقين ، ونصلت رماحهم ، وذهبت

القرشي ، الأسدي، أبوعبدالله ، حوارى رسول الله صلى الله عليه وسلم، أمه عمة النبي صفية بنت عبدالمطلب ، وأبوه أخو خديجة أم المؤمنين، والزبير أحد العشرة المشهود لهم بالجنة ، وأحد الستة الذين عهد إليهم عمر ، وكانت أمه صفية تكنيه أبا الطاهر ، وهى كنية أخيها الزبير بن عبد المطلب ، ولكنه اكتنى بابنه عبد الله بن الزبير ، أسلم وله ثمان سنين ، وقيل : كان له اثنتا عشرة سنة ، وكان عمه يعلقه فى حصير ويدخن عليه ليرجع إلى دين آبائه ، فيقول : لا أكفر أبداً ، وقد هاجر الهجرتين هجرة الحبشة وهجرة المدينة ، وفيه يقول حسان بن ثابت الأنصارى رضي الله عنه :

أقام على عهد النبى وهديه حواريه ، والقول بالفعل يعدل

فما مثله فيهم ، ولا كان قبله وليس يكون الدهر مادام يذبل

وقتله عمرو بن جرموز — وهو رجل من بنى تميم — غدرا ، وهو منصرف عن وقعة الجمل ، بمكان يقال له : وادى السباع .

(١) هو معاوية بن أبى سفيان — واسم أبى سفيان صخر — بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبدمناف ، القرشى الأموى ، ولد قبل البعثة بخمس سنين ، وقيل : بسبع ، وقيل : بثلاث عشرة ، والأول أشهر ، وكان من الكتبة الحسبة الفصحاء ، وكان حليما وقوراً ، والمشهور أنه أسلم عام الفتح هو وأبوه ، وحكى الواقدى أنه أسلم بعد الحديبية ، وكتم إسلامه حتى أظهره عام الفتح ، وقد ولاه أمير المؤمنين عمر بن الخطاب الشام بعد أخيه يزيد بن أبى سفيان ، وأقره عثمان على ولايته ، ولما قتل عثمان لم يبايع عليا ، ثم حاربه واستقل بالشام ، ثم أضاف إليها مصر ، ثم تسمى بالخلافة بعد التحكيم ، ثم خلص له الأمر بعد أن استنزل الحسن بن على بن أبى طالب واجتمع عليه الناس حتى سمى العام الذى حدث فيه ذلك عام الجماعة ، وقال ابن إسحاق: عاش معاوية عشرين سنة أميرا ، وعشرين سنة خليفة ، وفى العبارة بعض التجوز ، وكانوا يسمونه « كسرى العرب » وأخته أم حبيبة بنت أبى سفيان إحدى أمهات المؤمنين .

(٢) صفين — بكسر الصاد وكسر الفاء مشددة ، بزنة سجين — موضع بقرب

قواهم ، وجثوا على الركب ، فوهم بعضهم على بعض ، فقال معاوية لعمرو بن العاص[1] : يا عمرو ، ألم تزعم أنك لم تقع فى أمر فظيع فأردت الخروج منه

الرقة على شاطىء الفرات من الجانب الغربى ، وفيه وقعت الحرب بين على ومعاوية في سنة سبع وثلاثين فى غرة صفر ، وقتل فى هذه الحرب كثير من أصحاب رسول الله صلي الله عليه وسلم : منهم ممن كان مع على خمسة وعشرون بدريا ، وكانت مدة القام بصفين مائة يوم وعشرة أيام ، وكانت عدة الوقائع تسعين وقعة ، وفي إحداها قتل عبيد الله بن عمر بن الخطاب فرثاه كعب بن جعيل بقوله :

ألا إنما تبكى العيون لفارس ... بصفين أجلت خيله وهو واقف
فأضحى عبيد الله بالقاع مسلما ... تمج دما منه العروق النوازف
ينوء وتعلوه سبائب من دم ... كما لاح في جيب القميص الكتائف
وقد ضربت حول ابن عم نبينا ... من الموت شهباء المناكب شارف

(١) هو عمرو بن العاص بن وائل بن هاشم بن سعيد - بضم السين - بن سهم ابن عمرو بن هصيص بن كعب بن لؤى ، القرشى ، السهمى ، يكنى أبا عبد الله وأبا محمد ، أسلم قبل الفتح فى سنة ثمان ، وقيل : أسلم بين الحديبية وخيبر ، وذكر الواقدى أن إسلامه كان على يد النجاشى بالحبشة ، وحكى الزبير بن بكار أن رجلا سأل عمرو بن العاص : ما الذى أبطأ بك عن الإسلام وأنت أنت بعقلك ؟ فقال : إنا كنا مع قوم لهم علينا تقدم ، فلما بعث النبي صلى الله عليه وسلم أنكروا عليه فلذنا بهم ، فلما ذهبوا وصار الأمر إلينا نظرنا وتدبرنا فإذا حق بين ، فوقع في قلبي الإسلام ، فى كلام طويل . ولما أسلم كان الرسول صلوات الله وسلامه عليه يقربه ويدنيه لمعرفته وشجاعته ، وقد ولاه غزاة ذات السلاسل ، وأمده بأبي بكر وعمر وأبى عبيدة بن الجراح ، ثم استعمله على عمان ، وانتقل النبى إلى الرفيق الأعلى وعمرو على عمان ، وكان من أمراء الأجناد فى الجهاد بأرض الشام أيام عمر بن الخطاب ، وهو الذى افتتح قنسرين ، وصالح أهل حلب ومنبج وأنطاكية ، وولاه عمر فلسطين ، وكان العرب يعدونه للمعضلات ، وما كان يقع فى حرج إلا وجد لنفسه المخلص منه ، وهو فاتح مصر وواليها أيام عمر بن الخطاب ، وصدراً من خلافة عثمان ، ثم عزله عثمان بعبد الله بن أبى السرح ، ثم لم يزل عمرو بغير إمرة حتى كانت

إلا خرجت ؟ قال : بلى ! قال: فما المخرج مما نزل؟ قال له عمرو بن العاص : فلى عليك ألاّ تخرج مصر من يدى ما بقيت ؟ قال : لك ذلك ، ولك به عهدُ الله وميثاقه ، قال : فأمُرْ بالمصاحف فتُرفَع ، ثم يقول أهل الشام لأهل العراق : يا أهلَ العراق ، كتابُ الله بيننا و بينكم ، البقيَّةَ البقيَّةَ ، فإنه إن أجابك إلى ما تريده خالفه أصحابه، وإن خالفك خالفَه أصحابه ، وكان عمرو بن العاص فى رأيه الذى أشار به كأنه ينظر إلى الغيب مِنْ وراء حِجاب رقيق ، فأمر معاويةُ أصحابه برَفْع المصاحف و بما أشار به عليه عمرو بن العاص ، ففعلوا ذلك ، فاضطرب أهل العراق على عليٍّ ـ رضوانُ الله عليه ! ـ وأبَوْا عليه إلا التحكيم ، وأن يبعث عليٌّ حَكَمًا و يبعث معاويةُ حكَمًا ، فأجابهم على إلى ذلك بعد امتناع أهل العراق عليه ألا يجيبهم إليه ، فلما أجاب على إلى ذلك ، و بعث معاوية وأهلُ الشأم عَمْرَو بنَ العاص حَكَمًا و بعث عليٌّ وأهلُ العراق أبا موسى[1] حَكَمًا ، وأخذ بعضهم على بعض

الفتنة فانحاز إلى معاوية ودبر الأمر معه ، ثم كان أحد الحكمين ، ثم جهزه معاوية بجيش وصيره إلى مصر فوليها لمعاوية من صفر سنة ثمان وثلاثين إلى أن مات سنة ثلاث وأربعين بعد أن عمر تسعين سنة .

(١) أبو موسى : اسمه عبد الله بن قيس بن سليم بن حصار بن حرب بن عامر بن غنم بن بكر بن عامر ، الأشعرى ، وكان قد سكن الرملة وحالف سعيد بن العاص ، ثم أسلم وهاجر إلى الحبشة ، وقال قوم : رجع إلى بلاد قومه ولم يذهب إلى الحبشة ، وقدم المدينة بعد فتح خيبر ، وقد استعمله النبى صلى الله عليه وسلم على بعض بلاد اليمن كزبيد وعدن وأعمالها ، واستعمله عمر بن الخطاب على البصرة بعد المغيرة بن شعبة ، فافتتح الأهواز ثم أصبهان ، واستعمله عثمان على الكوفة ، ثم كان أحد الحكمين بعد وقائع صفين ، اختاره أصحاب على بن أبي طالب ، على كره من على ، وكان علي لا يراه كفئاً لعمرو بن العاص الداهية ، وكان يرى أن يوجه فى مكانه عبد الله بن العباس ، ولكن قدر الله غالب . ثم لما غدر به عمرو بن العاص اعتزل الفريقين ، وكان أبو موسى دينا صالحا ورعا ، شهد له بالنزاهة التامة عمر بن

العهودَ والمواثيقَ ـ اختلف أصحابُ عليٍّ عليه ، وقالوا : قال الله تعالى : (فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ[1]) ولم يقل حاكموهم ، وهم البُغاة ، فإن عُدْتَ إلى قتالهم وأقررت على نفسك بالكفر إذْ أجَبْتَهم إلى التحكيم[2] و إلا نابَذْناكَ وقاتلناك ، فقال علي ـ رضوان الله عليه ! ـ: قد أبيت عليكم فى أول الأمر فأبيتم إلا إجابتهم إلى ما سألوا ، فأجبناهم وأعطيناهم العهودَ والمواثيقَ ، وليس يَسُوغ لنا الغدر ، فأبَوْا إلا خَلْعَه و إكفاره بالتحكيم ، وخرجوا عليه ، فسُمُّوا خوارج ، لأنهم خرجوا على عليّ بن أبي طالب ـ رضوان الله عليه ! ـ وصار اختلافاً إلى اليوم ، وسنذكر أقاويل الخوارج بعد هذا الموضع من كتابنا .

الخطاب ـ وهو الذى لايروقه غير الأماثل ـ حتى كتب فى وصيته : لا يقر لى عامل أكثر من سنة ، وأقروا الأشعرى أربع سنين ، وكان عمر إذارآه قال له : ذكرنا ربنا يا أباموسى ، فيتلوالقرآن ، وكان حسن الصوت بترتيل القرآن ، وفى الصحيح المرفوع أن النبي صلي الله عليه وسلم قال « لقد أوتى أبو موسى مزماراً من مزامير آل داود » وكان عثمان النهدى يقول : ماسمعت صوت صنج ولا بربط ولاناى أحسن من صوت أبي موسى الأشعرى .

(١) من سورة الحجرات من الآية ٩

(٢) حذف جواب الشرط للعلم به ، وتقدير الكلام « إن عدت إلى قتالهم ، وأقررت على نفسك بالكفر إذ أجبتهم إلى التحكيم ؛ اتبعناك وصرنا معك » مثلا .

هذا ذكر الاختلاف

أمهات الفرق

اختلف المسلمون عشرة أصناف[1] : الشيع ، والخوارج ، والمرجئة ، والمعتزلة والجهمية ، والضرارية ، والحسينية ، والبكرية ، والعامة ، وأصحاب الحديث ، والكُلَّابية أصحاب عبد الله بن كلاّب القطان .

الشيع ثلاثة أصناف

فالشِّيَع ثلاثة أصناف ، وإنما قيل لهم الشيعة لأنهم شايعوا علياً رضوان الله عليه ، ويقدمونه على سائر[2] أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم

---

(١) هكذا وقع فى أصول الكتاب ، وأنت إذا عددت الأسماء التى ذكرت وجدتها أحد عشر اسما .

(٢) قال أبو سعيد نشوان الحميرى فى الحور العين : وكانت الشيعة الذين شايعوا علياً عليه السلام على قتال طلحة والزبير وعائشة ومعاوية والخوارج ، فى حياة علىّ عليه السلام ، ثلاث فرق : الأولى : فرقة منهم — وهم الجمهور الأعظم الكثير — يرون إمامة أبى بكر وعمر ، وعثمان إلى أن غير السيرة وأحدث الأحداث ، والثانية : فرقة منهم أقل من أولئك عدداً ، يرون الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا بكر ثم عمر ثم علياً ، ولا يرون لعثمان إمامة ، وقال أيمن بن خريم :

له فى رقاب الناس عهد وبيعة   كعهد أبى حفص وعهد أبى بكر

وحكى الجاحظ أنه كان فى الصدر الأول لا يسمى شيعيا إلا من قدم علياً علي عثمان ، ولذلك قيل : شيعى ، وعثمانى ؛ فالشيعى : من قدم علياعلى عثمان ، والعثمانى : من قدم عثمان على على ، وكان واصل بن عطاء ينسب إلى التشيع فى ذلك الزمان ؛ لأنه كان يقدم علياً على عثمان ، والثالثة : فرقة منهم يسيرة العدد جداً ، يرون علياً أولى بالإمامة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويرون إمامة أبى بكر وعمر كانت من الناس على وجه الرأى والمشورة ، ويصوبونهم فى رأيهم ، ولا يخطئونهم ، إلا أنهم يقولون : إن إمامة على كانت أصوب وأصلح . ا هـ المقصود منه . ومن هذا الكلام تعلم أن أكثر الشيعة لا يقدمون علياً على سائر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإنما يفضلونه على عثمان ، وليس تفضيلهم إياه على عثمان مطلقا مجمعا عليه ، بل إن أكثرهم يرونه أفضل من عثمان بعد أن غير عثمان السيرة وأحدث الأحداث ، وهذا

غالية الشيعة خمس عشرة فرقة

فمنهم «الغالية» وإنما سُمّوا الغاليةَ لأنهم غَلَوْا في علي وقالوا فيه قولا عظيما، وهم خَمْسَ عَشْرَةَ فرقةً :

البيانية

(١) فالفرقة الأولى منهم «البَيَانية» أصحاب «بَيَان بن سمعان التميمي[1]» يقولون : إن الله عز وجل على صورة الإنسان ، وإنه يَهْلِكُ كله إلا وجهه ، وادّعى «بيان» أنه يدعو الزُّهْرة فتُجِيبه ، وأنه يفعل ذلك بالاسم الأعظم ، فقتله

يخالف ماذكره المؤلف في هذا الموضع على جهة الإطلاق ، من غير تقييد بفريق منهم أو بحالة دون حالة أو نحو ذلك ، وقد ذكرنا فيما سبق مقالتهم في الإمامة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فارجع إلى حديثنا المستفيض عن ذلك في مواضع متعددة ، وبخاصة ماذكرناه في ص ٥٨ وما بعدها من هذا الجزء .

(١) يقع هذا الاسم «بيان بن سمعان النهدي» في الملل والنحل ، ويقع «بيان ابن سمعان التميمي النهدي اليمني» في شرح المواقف وفي الفرق بين الفرق ، وكل ذلك صحيح ، ولكنه يقع في اعتقادات فرق المسلمين للفخر الرازي «بنان بن إسماعيل الهندي» محرفا في كل كلمة من كلماته . وبيان بن سمعان : مخرق ظهر بالعراق في أوائل القرن الثاني من الهجرة ، وادعى أول أمره أن جزءاً إلهياً حل في علي ابن أبي طالب ، ثم انتقل عنه إلى ابنه محمد بن الحنفية ، ثم انتقل عنه إلى ابنه أبي هاشم بن محمد ، ثم انتقل هذا الجزء الإلهي بعد أبي هاشم إلى بيان بن سمعان نفسه ، ثم تضاعفت مخرقته وزاد هوسه فادعى لنفسه النبوة ، وزعم — قبحه الله ! — أنه نسخ بعض شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ، وكتب إلى أبي جعفر محمد بن علي ابن الحسين يدعوه إلى الإيمان به ، ومما جاء في كتابه إليه «أسلم تسلم ، وترتق في سلم ، وتنج وتغنم ، فإنك لا تدري أين يجعل الله النبوة والرسالة ، وما على الرسول إلا البلاغ» فلما بلغ الكتاب أبا جعفر أمر رسول بيان إليه أن يأكل الكتاب ، فما وصل الكتاب إلى جوفه حتى مات . وما زال بيان هذا يمخرق على الناس حتى وصل خبره إلى خالد بن عبد الله القسري ، فأخذه ، وقتله وصلبه (انظر التبصير ٧٢ ، والفرق بين الفرق ٢٧ و ١٣٨ و ١٤٥ والحور العين ١٦١ و ٢٦٠ والملل والنحل للشهرستاني ١ / ٢٤٦ وشرح المواقف ٨ / ٣٨٥ واعتقادات فرق المسلمين للرازي ٥٧ ، ثم انظر التاريخ الكامل لابن الأثير ٥ / ٨٢) .

خالد بن عبد الله القَسْرى ، وحكى عنهم أن كثيرا منهم يثبت لبيان بن سمعان النبوة

ويزعم كثير من البيانية أن أبا هاشم عَبْدَ الله بن محمد بن الحنفية نصَّ على إمامة بيان بن سمعان ، ونَصَّبه إماما .

الجناحية

(٢) والفرقة الثانية منهم أصحاب « عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذى الجَنَاحين[1] »

يزعمون أن عبد الله بن معاوية كان يدعى أن العلم يَنْبُت فى قلبه كما تنبت الكمْأَة والعُشْب ، وأن الأرواح تناسخت ، وأن روح الله جلَّ اسمه كانت فى آدم ثم تناسخت حتى صارت فيه .

قال : وزعم أنه ربٌّ ، وأنه نبىّ ، فعَبَدَه شيعته ، وهم يكفرون بالقيامة ، ويدعون أن الدنيا لا تَفْنَى ، ويستحلون الميتة والخمر وغيرهما من المحارم ، ويتأولون قول الله عز وجل (٥ : ٩٣) : (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جُنَاحٌ فيما طَعِمُوا إذا ما اتَّقَوْا وآمنوا[2]) .

---

(١) هذه الفرقة تسمى « الجناحية » بفتح الجيم والنون جميعا — نسبة إلى الجناح الذى يطير به الطائر ، وذلك لأن جعفر بن أبي طالب — رضى الله عنه ! — وهو جد عبد الله بن معاوية هذا — يلقب كما أشار إليه المؤلف بذى الجناحين ، ويقال له أيضا « جعفر الطيار » (وانظر التبصير ٧٣ ، والفرق بين الفرق ١٥٠ ، واعتقادات فرق المسلمين للرازى ٥٩ والمواقف ٨ /٣٨٦) .

(٢) وهؤلاء — لعنهم الله ! — لا يرون وجوب الصلاة والصوم والزكاة والحج وغيرها من الطاعات ، ويزعمون أن المراد بأسماء هذه العبادات جماعة من أهل البيت أوجب الله تعالى على الناس موالاتهم وستر أسماءهم وكنى عنهم بأسماء هذه العبادات ، ويدعون أن عبدالله بن معاوية الذى ينتسبون إليه لم يمت ، وأنه حى فى جبل أصبهان ، وأنه لا يزال حياً حتى يخرج إليهم ، والذى أثبته التاريخ أن عبد الله هذا خرج على الأمويين بالكوفة فى عهد مروان بن محمد آخر بنى أمية ، واجتمع حوله خلائق ، فبرز إليهم أمير الكوفة يومئذ ، فقاتلهم ، ثم طلبوا الأمان لأنفسهم ولعبد الله ، فأعطاهموه ،

الحربية (٣) والفرقة الثالثة [منهم] أصحاب عبد الله بن عمرو بن حرب[١] ، وهم يُسَمَّوْن « الحَرْبيَّة » .

يزعمون أن روح أبي هاشم عَبْد الله بن محمد بن الحنفية[٢] تحوّلت فيه ، وأن أبا هاشم نصَّ على إمامته .

المغيرية (٤) والفرقة الرابعة منهم « المُغِيرِيَّة » أصحاب المغيرة بن سعيد[٣] .

يزعمون أنه كان يقول . إنه نَبِيٌّ ، وإنه يعلم اسم الله الأكبر ، وإن معبودهم

فتوجه عبدالله إلى المدائن وعبردجلة ، وغلب على حلوان وما يقاربها ، ثم توجه إلى بلاد العجم فغلب على همذان والرى وأصبهان ، وبقى على ذلك مدة ، وكان أبو مسلم الخراساني داعية العباسيين قد قويت شوكته ، فسار إلى عبد الله بن معاوية وشيعته فقتله ، ثم أظهر الدعوة العباسية (انظر التبصير ٧٣ والفرق بين الفرق ١٣٨ و ١٥٠ و ١٥٤ و ١٦٣ ثم انظر الفخرى ١٦٢) .

(٢) عبد الله بن عمرو بن حرب الكندي : كان أول الأمر على دين البيانية (أصحاب بيان بن سمعان النهدى) فى الحلول ، ثم زعم أن روح الإله انتقلت من أبى هاشم بن الحنفية إلى عبد الله بن حرب هذا ، لعنه الله ! (وانظر التبصير ٧٣ والفرق بين الفرق ١٤٩ والحور العين ١٦٠)

(٣) الحنفية أم محمد بن علي بن أبي طالب هي خولة بنت جعفر بن قيس بن سلمة بن ثعلبة بن يربوع بن ثعلبة بن الدؤل بن حنيفة بن لجيم ، يقال : كانت من سبي اليمامة الذين سباهم خالد بن الوليد رضى الله عنه فى حروب الردة ، وصارت إلى على رضى الله عنه ، ويقال : بل كانت سندية سوداء ، وكانت أمة لبنى حنيفة ، ولم تكن منهم (وانظر وفيات الأعيان لابن خلكان ٣/ ٣١٠ بتحقيقنا)

(٣) نحن أمام هذه الفرقة فى حال غير مستقرة ولا ثابتة على البحث الدقيق ، فاسم الذى تنسب إليه ونسبته وتفصيل مقالته ، فى كل ذلك تجد خلافا ؛ فبينما يذكر البغدادى فى الفرق بين الفرق والإسفرايني فى التبصير أنها تنسب إلى المغيرة بن سعيد العجلي (الفرق ٣٦ و ١٣٨ و ١٤٦ والتبصير ٧٠ و ٧٣) تجد نشوان الحميرى فى الحور العين (١٦٨) يسميه المغيرة بن سعد العجلى ، وتجد الشهرستانى فى الملل والنحل (١/ ٢٤٩) يسميه المغيرة بن سعيد البجلى ، وابن حزم فى الفصل (٢/ ١١٤) يسميه

المغيرة بن أبي سعيد مولى بنى بجيلة ، ويغفل أبو الحسن الملطى فى التنبيه (١٥٢) ذكر من تنسب إليه هذه الفرقة وإن يكن قد ذكر نحلتها وفصلها ، فإذا نحن تجاوزنا هذا الاختلاف واعتمدنا أنه « المغيرة بن سعيد » لوقوعه على هذه الصورة فى أكثر كتب المقالات ، وفى كتب التاريخ أيضا (انظر مثلا الكامل لابن الأثير ٥/٨٢ والنجوم الزاهرة ١/٢٨٣) وجدنا خلافا لانستطيع إقراره ولاشيئا منه فى ذكر مقالة هذه الفرقة ، فبينما يذكر المؤلف ما تراه عن أمره أتباعه بانتظار محمد بن عبدالله بن الحسن بن على بن أبى طالب ، ويفصل نشوان هذا الموضوع بعض التفصيل فيقول : إن هذه الفرقة كانت تقول « إن الإمام بعد أبى جعفر محمد بن علي الباقر هو المغيرة ، وإن أبا جعفر أوصى إليه ، فهم يأتمون به إلى أن يظهر المهدى ، والمهدى عندهم هو محمد بن عبد الله بن الحسن ، المعروف بالنفس الزكية ، فلما أظهر المغيرة هذا القول برئت منه الجعفرية » ثم ذكر بعض مقالتهم بنفس عبارة المؤلف ههنا ، وقال فى ختام كلامه « وبلغ خالد بن عبد الله القسرى خبره (يريد خبر المغيرة) فقتله وصلبه ، فاستأمت المغيرية بعده جابرا الجعفى ، فمات جابر ، فادعى وصيته بكر الأعور الهجرى القتات ، فأستأموه ، ثم هجموا منه علي الكذب ، فخلعوه ، وانصرفوا عنه إلى عبد الله بن المغيرة ، فنصبوه إماما ، فأكل عبد الله أموالهم » انتهى كلامه بحروفه بعد إصلاح تحريفات وردت فيه ، وتجد الإسفراينى يقول فى التبصير « المغيرية : أتباع المغيرة بن سعيد العجلى ، وكان فى الابتداء يدعي موالاة الإمامية ، وكان يقول بإمامة محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن على بن أبى طالب ، وكان يستدل بما يروى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : إن المهدى يوافق اسمه اسمى واسم أبيه اسم أبى ، وكان المغيرة يقول : إن هذا محمد بن عبدالله ، والنبى صلي الله عليه وسلم محمد بن عبدالله ، فلما استقام له التقدم بين الروافض ادعى النبوة لنفسه » ثم يقول بعد كلام « ولما رفع خبره إلى خالد بن عبدالله القسرى صلبه ، وتعرف أتباعه اليوم بمحمدية الروافض » لقوله بإمامة محمد بن عبد الله » انتهى ، وقبل أن نذكر لك شيئا عن توقفنا فى مقالة هذه الفرقة نذكر لك ما قاله المؤرخون عن المغيرة بن سعيد هذا ، قال أبو المحاسن فى النجوم الزاهرة (١/٢٨٣) : وفى سنة تسع عشرة ومائة خرج المغيرة بن سعيد بالكوفة ، وكان ساحرا متشيعا ، حكى عنه الأعمش أنه كان يقول : لو أراد على بن

أبي طالب أن يحي عادا وثمودا وقرونا بين ذلك كثيرا لفعل ، وبلغ خالد بن عبدالله القسرى خبره ، فأرسل إليه ، فجيء به ، وأمر خالد بالنار والنفط ، وأحرقه ومن كان معه » انتهى ، وقال ابن الأثير فى تاريخه الكامل (٨٢/٥) فى حوادث سنة ١١٩ « فى هذه السنة خرج المغيرة بن سعيد وبيان (بن سمعان النهدى) فى ستة نفر ، وكانوا يسمون الوصفاء ، وكان المغيرة ساحرا ، وكان يقول : لو أردت أن أحيي عادا وثمودا وقرونا بين ذلك كثيرا لفعلت ، وبلغ خالد بن عبد الله القسرى خروجهم بظهر الكوفة وهو يخطب فقال : أطعموني ماء ، فقال يحيى بن نوفل فى ذلك :

أخالد ، لا جزاك الله خيرا ... وأير فى حرامك من أمير
وكنت لدى المغيرة عبد سوء ... تبـول من المخـافة للزئير
وقلت لما أصابك: أطعموني ... شرابا ، ثم بلت على السرير
لأعلاج ثمانيـة وشيخ ... كبير السن ليس بذى نصير

فأرسل خالد ، فأخذهم ، وأمر بسريره فأخرج إلى المسجد الجامع ، وأمر بالقصب والنفط فأحضر ، فأحرقهم ، وأرسل إلى مالك بن أعين الجرمى فسأله ، فصدقه ، فتركه . وكان رأى المغيرة التجسيم ، يقول : إن الله على رأسه تاج ، وإن أعضاءه على عدد حروف الهجاء ، ويقول مالا ينطق به لسان ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ! ويقول : إن الله تعالى لما أراد أن يخلق الخلق تكلم باسمه الأعظم ، فطار ، فوقع على تاجه ، ثم كتب بأصبعه على كفه أعمال عباده من المعاصى والطاعات ، فلما رأى المعاصى ارفض عرقا ، فاجتمع من عرقه بحران : أحدهما ملح مظلم ، والآخر عذب نير ، ثم اطلع فى البحر فرأى ظله ، فذهب ليأخذه فطار ، فأدركه ، فقلع عينى ذلك الظل ومحقه ، فخلق من عينيه الشمس وسماء أخرى ، وخلق من البحر الملح الكفار ومن البحر العذب المؤمنين ، وكان يقول بالإلهية على ، وتكفير أبى بكر وعمر وسائر الصحابة إلا من ثبت مع على ، وكان يقول : إن الأنبياء لم يختلفوا فى شيء من الشرائع ، وكان يقول بتحريم ماء الفرات وكل نهر أو عين أو بئر وقعت فيه نجاسة ، وكان يخرج إلى المقبرة فيتكلم فيرى أمثال الجراد على القبور ، وجاء المغيرة إلى محمد الباقر فقال له : أقرر أنك تعلم الغيب حتى أجبي لك العراق ، فنهره وطرده ، وجاء إلى ابنه جعفر بن محمد الصادق فقال له مثل ذلك ، فقال : أعوذ بالله ، وكان الشعبى يقول للمغيرة :

ما فعل الإمام ؟ فيقول : أتهزأ به ؟ فيقول : لا ، إنما أهزأ بك » انتهى . . .

قال أبو أحمد غفر الله تعالى له ولوالديه : فأنت ترى أن المغيرة هذا تارة يدعى النبوة ، وتارة شيعيا يدعو إلى المهدى المنتظر ، وتارة يقول عن نفسه : لو شئت أن أحيي عادا وثمودا وقرونا بين ذلك كثيرا لفعلت ، وتارة يدعى هذه القدرة لعلى بن أبى طالب ، ثم إن المؤرخين أطبقوا على وفاة المغيرة محروقا على يد خالد بن عبد الله القسرى فى سنة ١١٩ ، وهم يذكرون أن محمد بن عبد الله بن الحسن المعروف بالنفس الزكية مات فى سنة ١٤٥ من الهجرة أى بعد المغيرة بست وعشرين سنة ، وفى هذه السنة نفسها مات أخوه إبراهيم بن عبد الله بن الحسن وأبوهما عبد الله بن الحسن المعروف بالحر ، أما محمد بن عبدالله فقتل فى مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأما إبراهيم بن عبد الله أخوه فقتل بالبصرة ، قتلهما عيسى بن موسى الهاشمى ؛ وأما أبوهما عبدالله فمات فى سجن أبى جعفر المنصور ، فهل ترى أن يقول المغيرة بإمامة رجل ، ويأمر أتباعه بانتظار خروجه ، ويروج أمره على الناس باسمه ، ثم لا يخجل من أن يدعى النبوة لنفسه وذلك الرجل حي باق ، والذى يترجح عندنا تصحيحا لكلام هؤلاء الأعلام أن المغيرة بن سعيد ما كان ينتسب بمقالته إلى أحد من العلويين بعينه ، لا إلى محمد بن عبد الله ولا إلى غيره ، وإنما كان يدعو إلى المهدى المنتظر ، من غير أن يتعرض لذكر شخص ولا اسم ، ولم تكن دعوته هذه صادرة عن قلبه ، ولكنه يحتال بها ويخرق من طريقها على الناس ليتبعوه ، وهو فى نفسه يضمر ما ظهر عليه فيما بعد ، ثم لما مات صرف بعض أتباعه هذه الدعوة إلى محمد بن عبد الله بن الحسن ، أو يكون هو فى بادىء الأمر رافضا غاليا ثم خرج على الرافضة وادعى ما ادعاه من النبوة والتجسيم ، ولم يكن له ولا لأتباعه من بعده صلة بأحد من العلويين ، ويؤيد ذلك أمران : الأول أن الإسفرايينى يقول فى التبصير فى العبارة التى ذكرناها لك فى صدر هذا الكلام : « وكان فى الابتداء يدعى موالاة الإمامية » ثم يقول « فلما استقام له التقدم بين الروافض ادعى النبوة لنفسه » الأمر الثانى : أن هؤلاء الأعلام لم يتفقوا على واحد من العلويين كانت صلة المغيرة أو دعوته به ، فتارة يذكرون محمد بن عبد الله بن الحسن ، وتارة يذكرون محمدا الباقر ، وتارة يذكرون جعفر بن محمد ، وهذا — إن صح — يبين أنه كان يستغل اسم العلويين

رجل من نور على رأسه تاج ، وله من الأعضاء والخلق مثل ما للرجل ، وله جوف وقلب تَنْبَعُ منه الحكمة ، و إن حروف « أبى جاد » على عدد أعضائه .

قالوا : والألف موضع قَدَمه لاعوجاجها ، وذكر الهاء [1] فقال : لو رأيتم موضعها منه لرأيتم أمراً عظيما ، يُعَرِّضُ لهم بالعورة و بأنه قد رآه ، لعنه الله !

وزعم أنه يُحْيِي الموتى بالاسم الأعظم ، وأراهم أشياء من النيرنجات والمخاريق ، وذكر لهم كيف ابتدأ الله الخلق ، فزعم أن الله — جل اسمه ! — كان وحده لاشيء معه ، فلما أراد أن يخلق الأشياء تكلم باسمه الأعظم ، فطار فوقع فوق رأسه التاج ، قال : وذلك قوله (٨٧ : ١) : (سبح اسم ربك الأعلى) قال : ثم كتب بأصبعه على كفه أعمالَ العباد من المعاصى والطاعات ، فغضب من المعاصى ، فعَرِقَ ، فاجتمع من عرقه بَحْرَان : أحدهما مالح مظلم ، والآخر نَيِّر عذب ، ثم اطَّلع فى البحر فأبصر ظله فذهب ليأخذه ، فطار ، فانتزع عَيْنَىْ ظله ، فخلق منها شمسا ، ومَحَقَ ذلك الظل ، وقال : لا ينبغى أن يكون معى إله غيرى ، ثم خلق الخلق كله من البحرين ، فخلق الكفار من البحر المالح المظلم ، وخلق المؤمنين من النيِّر العذب ، وخلق ظلال الناس ، فكان أول مَنْ خلق منها محمداً صلى الله عليه وسلم ، قال : وذلك قوله (٤٣ : ٨١) : (قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين) ثم أرسل محمدا إلى الناس كافة ، وهو ظلٌّ ، ثم عَرَضَ [2] على السموات أن يمنعن على بن أبى طالب

بصفة عامة ليروج دعوته على ضعاف العقول والدوكى ممن لا يقيم الله لهم يوم القيامة وزنا ، والله أعلم .

(١) ذكر فى الحور العين « الصاد » مكان « الهاء » قال : « فقال : لو رأيتم موضع الصاد منه لرأيتم أمرا عظيما ، يعرض لهم بالعورة »

(٢) قد رأيت فى كلام ابن الأثير الذى أثرناه لك فى الحديث عن مقالة هذه الطائفة ما قد يناقض هذا الكلام ، وذلك حيث يقول : « وكان يقول بالإلهية على ، وتكفير أبى بكر وعمر وسائر الصحابة إلا من ثبت مع على »

رضوان الله عليه ، فأَبَيْنَ ، ثم على الأرض والجبال فأبين ، ثم على الناس كلهم ، فقام عمر بن الخطاب إلى أبي بكر فأمره أن يتحمَّلَ مَنْعَه ، وأن يَغْدِر به ، ففعل ذلك أبو بكر ، وذلك قوله (٧٢:٣٣) : (إنا عَرَضنا الأمانة على السَّموٰات والأرض والجبال) قال: وقال عمر: أنا أعينُك على عليٍّ لتجعل لى الخلافة بعدك ، وذلك قوله (٥٩ ١٦)(كمَثَل الشيطان إذ قال للإنسان اكْفُرْ) والشيطان عنده : عمر ، وزعم أن الأرض تنشق عن الموتى فيرجعون إلى الدنيا ، فبلغ خبرُه خالدَ بنَ عبد الله فقتله

قال : وكان « جابر الجعفى » من أصحابه ، وأنزله أصحاب المغيرة بمنزلة المغيرة ، ومات جابر ، وادّعى وِصيته بكرٌ الأعور الهجرى القَتَّات ، فصيروه إماماً ، وقالوا : إنه لا يموت ، فأكل أموالهم .

وكان المغيرة يأمرهم بانتظار محمد بن عبد الله بن الحسن [بن الحسن] بن على ابن أبي طالب ، وذكر لهم أن جبريل وميكائيل — عليهما السلام ! — يُبَايعانه بين الرُّكن والمقام ، ويُحْيِى له سبعَةَ عَشَرَ رجلا يُعْطَى كلُّ رجل منهم كذا وكذا حرفاً من الاسم الأعظم ؛ فيهزمون الجيوش ، ويملكون الأرض ، فلما خرج محمد وقتل قال بعضُ أصحابِ المغيرة : لم يكن الخارج محمد بن عبد الله ، وإنما كان شيطاناً تمثل فى صورته[1] ، وإن محمداً سيخرج ويملك على ما قال المغيرة ، وبَرِئ بعضُهم من المغيرة .

---

(١) قال البغدادى: « وقال أصحابنا لهذه الفرقة : إن أجزتم أن يكون المقتول بالمدينة غير محمد بن عبد الله بن الحسن ، وأجزتم أن يكون المقتول هنا شيطانا تصور للناس فى صورة محمد بن عبدالله ، فأجيزوا أن يكون المقتول بكربلاء غير الحسين بن على ابن أبى طالب وأصحابه ، وإنما كانوا شياطين تصوروا للناس بصورة الحسين وأصحابه ، وانتظروا حسينا كما انتظرتم محمد بن عبدالله ، أو انتظروا عليا كما انتظرته السبئية منكم ، وهذا ما لا انفصال لهم عنه » انتهى ، قال أبو أحمد : وهذا الكلام يستقيم على اعتبار أن أصحاب هذه النحلة كانوا — بعد وفاة المغيرة الذى لم يقتل إلا بعد أن

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المنصورية

(٥) والفرقة الخامسة منهم « المنصورية » أصحاب « أبي منصور[1] »

يزعمون أن الإمام بعد أبي جعفر محمدِ بن علي بن الحسين بن عليّ «أبومنصور»، وأن أبامنصور قال: آلُ محمد هم السماء، والشيعة هم الأرض، وأنه هو الكِسْف[2] الساقط (٥٢ : ٤٤) من بني هاشم، وأبو منصور هذا رجل من بني عِجْل، وزعم أبو منصور أنه عُرِجَ به إلى السماء فمَسَح معبودُه رأسَه بيده، ثم قال له: أي بُنَيّ اذهَبْ فبلِّغْ عني، ثم نُزِلَ به إلى الأرض، ويمينُ أصحابه إذا حلفوا أن يقولوا: لا والكلمة، وزعم أن عيسى أوّلُ مَنْ خَلَق الله من خلقه، ثم عليّ، وأن رُسُلَ الله سبحانه لا تنقطع أبدا، وكفر بالجنة والنار، وزعم أن الجنة رَجُلٌ، وأن النار رجل، واستحلّ النساء والمحارم، وأحلّ ذلك لأصحابه، وزعم أن المَيْتَةَ والدمَ وخن

ادعى النبوة — يقولون بانتظار محمد بن عبدالله بن الحسن، وهو أحد فرضين ذكرناها في الكلام السابق.

(١) أبو منصور العجلي: رجل من عبد القيس، كان يسكن الكوفة وله فيها دار، وكان أميا لا يقرأ، ونشأ بالبادية، فلما مات أبوجعفر محمد بن علي بن الحسين ادعى أبو منصور أن أبا جعفر فوض إليه أمره وجعله وصيه من بعده، ثم تجاوز ذلك فادعى لنفسه أنه نبي ورسول، وأن جبريل يأتيه بالوحي من عندالله عزوجل، وزعم أن الله تعالى أرسل محمدا صلى الله عليه وسلم بالتنزيل، وأرسله هو بالتأويل، واستمرت فتنة هذا المخرق الضال حتى وقف يوسف بن عمر الثقفي ابن عم الحجاج الثقفي على عوراته، فأخذه وصلبه، ثم قام من بعده الحسين بن أبي منصور، فتنبأ وادعى مرتبة أبيه، فأخذ وأتي به إلى المهدي العباسي، فأقر أمامه بما نسب إليه، فقتله، وصلبه، وأخذ منه مالا عظيما، وطلب أصحابه، فأخذ منهم جماعة فقتلهم وصلبهم.

(٢) في الملل والنحل « زعم العجلي أن عليا هو الكسف الساقط من السماء، وربما قال: الكسف الساقط من السماء هو الله عز وجل » انتهى، وهو يعني قوله تعالى من سورة الطور: (وإن يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا سحاب مركوم) وأين الآية مما يقولون؟ وأين الثريا من يد المتناول؟

الخنزير والخمر والميسر وغير ذلك من المحارم حلالٌ ، وقال : لم يحرّم الله ذلك علينا ، ولا حرّم شيئاً نتقوّى به أنفسَنا ، وإنما هذه الأشياء أسماء رجال حرم الله سبحانه ولايتهم ، وتأوّل فى ذلك قوله تعالى (٥ : ٩٣) : (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جُنَاحٌ فيما طَعِمُوا) وأسقط الفرائض ، وقال : هى أسماء رجال أوْجَبَ الله ولايتَهم ، واستحلَّ خَنْق المُنافقين وأخْذَ أموالهم ، فأخذه يوسفُ بن عُمَرَ الثقفىّ[1] والى العراق فى أيام بنى أمَيّة فقتله .

الخطابية

(٦) والفرقة السادسة منهم «الخَطّابية» أصحاب «أبى الخَطّاب بن أبى زينب[2]» وهم خمس فرق ، كلّهم يزعمون أن الأئمة أنبياء مُحَدَّثون ، ورسل الله وحُجَجُه

---

(١) يوسف بن عمـر الثقفى : هو أبو يعقوب يوسف بن عمر بن محمد بن أبى عقيل بن مسعود الثقفى ، كان يوسف رجلا حسن القراءة فصيحا ، وكان جوادا ، وكان — مع ذلك — أحمق ، سيء الخلق والسيرة ، تياها ، معجبا بنفسه ، ولاه هشام بن عبد الملك بن مروان اليمن فى سنة ست ومائة ، ثم ولاه العراق سنة عشرين ومائة ، فاستخلف على اليمن ابنه الصلت بن يوسف ، ولما ولى يزيد بن الوليد الخلافة حبسه ، وبقى فى الحبس إلى أن قتل فى سنة سبع وعشرين ومائة ، وكان الذى تولى قتله يزيد بن خالد بن عبد الله القسرى ، قتله انتقاما لأبيه خالد ، وكان أبو يعقوب قد قتل خالدا حين ولى العراق مكانه ، وليعقوب هذا ترجمة وافيـة فى ابن خلكان (انظر الترجمة رقم ٨١٤ فى الجزء ٦ ص ٩٨ بتحقيقنا)

(٢) أبو الخطاب بن أبى زينب : سماه فى الحور العين (١٦٦) محمد بن أبى زينب وقال : « إنه مولى لبنى أسد » ، ويكنى أبا الظبيان ، وأبا إسماعيل ، أيضا ، وقد ذكر فى دائرة المعارف للبستانى (١ / ٤٨٣) نقلا عن ابن الأثير ما نصه : « لما فشا دين الإسلام فى الناس وقامت له أعداء ينتظرون استئصاله بالقوة ، فلم يقـدروا ، أخذت الأعداء تستعمل الحيل فى ذلك ، فيموهون بالأحاديث الـكاذبة ، ويوقعون الشكوك بين الناس فى الدين الإسلامى ، وهم متظاهرون به لدى الجمهور ، وكان أول من قام بذلك أبو الخطاب محمد بن أبى زينب مولى بنى أسد وأبو شاكر ميمون ابن ديصان صاحب كتاب الميزان فى نصرة الزندقة ، وكان يقول هو وأصحابه : إن

ـكل شيء من العبادات باطنا ، وإن الله سبحانه لم يوجب على أوليائه ومن عرف الأئمة والأبواب صلاة ولا زكاة ، ولا غير ذلك ، ولا حرم عليهم شيئا ، وأباح لهم زواج الأمهات والأخوات ، وإنما هـذه قيود للعامة ساقطة عن الخاصة ، فـكانوا يستميلون العامة ، وتفرقت أصحابهم في البلاد ، وأظهروا الزهد والعبادة لـكي يغروا الناس بذلك ، ثم قتل أبو الخطاب بن أبي زينب وجماعة من أصحابه بالـكوفة . وكان أصحابه قالوا له : إنا نخاف الجند ، فقال لهم : إن أسلحتهم لا تعمل فيـكم ، فلما ابتدأوا في ضرب أعناقهم قال له أصحابه : ألم تقل إن سيوفهم لا تعمل فينا ؟! فقال : إذا كان قد بدا لله فما حيلتي ؟! وتفرقت هذه الطائفة في البلاد وتعلموا الشعبذة والنارنجات والنجوم والـكيمياء ، فـكانوا يحتالون على كل قوم بما ينفق عنـدهم » وفي خطط المقريزي (٢ / ٣٥٢ بولاق) ما نصه : « والفرقة الثالثة الخطابية أتباع أبي الخطاب محمد بن أبي ثور ، وقيل محمد بن أبي زيد (كذا) الأجدع ، ومذهبه الغلو في جعفر الصادق ، وهو أيضا من المشبهة ، وأتباعه خمسون فرقة ، وكلهم متفقون على أن الأئمة مثل علي وأولاده كلهم أنبياء ، وأنه لابد من رسولين لـكل أمة : أحدهما ناطق ، والآخر صامت ، فكان محمد ناطقا ، وعلي صامتا ، وأن جعفر بن محمد الصادق كان نبيا ، ثم انتقلت النبوة إلى أبي الخطاب الأجدع ، وجوزوا كلهم شهادة الزور لموافقيهم ، وزعموا أنهم عالمون بما هو كائن إلى يوم القيامة ، وقالت المعمرية منهم : الإمام بعد أبي الخطاب رجل اسمه معمر ، وزعموا أن الدنيا لا تفنى ، وأن الجنة هي ما يصيبه الإنسان من الخير في الدنيا ، والنار ضد ذلك ، وأباحوا شرب الخمر والزنى وسائر المحرمات ، ودانوا بترك الصلاة ، وقالوا بالتناسخ ، وأن الناس لا يموتون ، وزعموا أن كل مؤمن يوحى إليه ، وأن منهم من هو خير من جبريل — إلخ ما ذكره المؤلف ههنا من حماقاتهم » (وانظر مع ذلك : الحور العين ١٦٦ ، والتبصير للاسفرايني ٧٣ واعتقادات فرق المسلمين ٥٨ والفرق بين الفرق في المواضع المنصوص عليها في الفهرس وخاصة ١٥٠ والملل والنحل للشهرستاني ١/٣٠٠) وقال في دائرة المعارف الإسلامية (١/٣٣٦) : « ولا نعرف شيئا آخر عن تفاصيل حياته سوى أن عيسى بن موسى والي الـكوفة من قبل العباسيين قتله في عام ١٤٣ هـ » اهـ

على خلقه لا يزال منهم رسولان : واحد ناطق ، والآخر صامت ، فالناطق محمد صلى الله عليه وسلم ، والصامتُ على بن أبى طالب ، فهم فى الأرض اليوم طاعتُهم مُفْتَرَضَةٌ على جميع الخلق ، يَعْلَمُون ما كان وماهو كائن . وزعموا أنَّ أبا الخطاب نبيٌّ ، وأن أولئك الرسل فَرَضُوا عليهم طاعة أبى الخطاب ، وقالوا : الأئمة آلهة ، وقالوا فى أنفسهم مثل ذلك ، وقالوا : وَلَدُ الحسين أبناء الله وأحباؤه ، ثم قالوا ذلك فى أنفسهم ، وتأوَّلوا قولَ الله تعالى (٣٨ ٧٢) : (فإذا سَوَّيْتُهُ ونفختُ فيه من روحى فَقَعُوا له ساجدين) قالوا : فهو آدم ونحن ولده ، وعبدوا أبا الخطاب ، وزعموا أنه إله ، وزعموا أن جعفر بن محمد إلههم أيضاً ، إلا أنَّ أبا الخطاب أعظم منه ، وأعظم من على ، وخرج أبو الخطَّاب على أبى جعفر ، فقتله عيسى بن موسى فى سَبْخَة الكوفة ، وهم يتدينّون بشهادة الزور لموافقيهم .

المعمرية

(٧) والفرقة الثانية من « الخطابية » وهى الفرقة السابعة من « الغالية »

يزعمون أن الإمام بعد أبى الخطاب رجل يقال له « معمر » ، وعَبَدوه كما عَبَدوا أبا الخطاب ، وزعموا أن الدنيا لا تَفْنَى ، وأن الجنة ما يُصيبُ الناسَ من الخير والنعمة والعافية ، وأن النار ما يُصيب الناسَ من خلاف ذلك ، وقالوا بالتناسخ ، وأنهم لا يموتون ، ولكن يُرْفَعُون بأبدانهم إلى الملكوت ، وتوضع للناس أجساد شبه أجسادهم ، واستحلوا الخمر والزنا ، واستحلوا سائر المحرمات ، ودانوا بترك الصلاة ، وهم يُسَمَّوْن « المعمرية » ويقال : إنهم يسمون « اليعمرية » [1] .

البزيغية

(٨) والفرقة الثالثة من « الخطابية » ، وهى الثامنة من الغالية ، يقال لهم « البزيغية » أصحاب « بزيغ بن موسى » [2]

---

(١) فى نسخة « اليعمومية »

(٢) وقع اسمه « بزيغ » بالباء الموحدة بعدها زاى وآخره غين معجمة فى أصل هذا الكتاب ، وفى الفرق بين الفرق ، وفى الملل والنحل للشهرستانى . وفى خطط المقريزى فى المواضع التى نبهنا عليها فى الكلام السابق ، ولكنه وقع فى التبصير « ربيع » براء مهملة فى أوله بعدها باء موحدة وآخره عين مهملة

يزعمون أن جعفر بن محمد هو الله ، وأنه ليس بالذى يَرَوْن ، وأنه تَشَبَّه للناس بهذه الصورة ، وزعموا أن كل ما يحدث فى قلوبهم وَحْى ، وأنَّ كلَّ مؤمن يوحى إليه ، وتأوّلوا فى ذلك قولَ الله تعالى (٣ : ١٤٥) : (وما كان لنفس أنْ تموت إلا باذن الله) أى بوحى من الله ، وقوله (١٦ : ٦٨) : (وأوْحَى ربك إلى النحل) و (٥ : ١١١) : (وإذْ أوْحَيْتُ إلى الحوارِيِّينَ) ، وزعموا أن منهم من هو خَيْرٌ من جبريل وميكائيل ومحمد ، وزعموا أنه لا يموت منهم أحد ، وأنَّ أحدهم إذا بلغت عبادته رُفِعَ إلى الملكوت ، وادّعوا معايَنَةَ أمواتهم ، وزعموا أنهم يرونهم بكرةً وعشيةً .

العميرية (٩) والفرقة الرابعة من « الخطابية » ، وهى التاسعة من الغالية ، يقال لهم « العميرية » أصحاب « عمير بن بيَان العجلى »

وهذه الفرقة تكذِّب من قال منهم إنهم لا يموتون ، ويزعمون أنهم يموتون ، ولا يزال خَلَفٌ منهم فى الأرض أئمة أنبياء ، وعبدوا جعفراً كما عبده « اليعمريون » وزعموا أنه ربُّهم ، وقد كانوا ضربوا خَيْمة فى كُنَاسة[1] الكوفة ثم اجتمعوا إلى عبادة جَعْفر ، فأخذ يزيد بن عمر بن هبيرة « عُمَيْر بن البيان » فقتله فى الكناسة وحبس بعضهم .

المفضلية (١٠) والفرقة الخامسة من « الخطابية » ، وهى العاشرة من الغالية ، يقال لهم « المفضّلية » لأن رئيسهم كان صيرفياً يقال له « المفضل »

يقولون بربوبية جعفر ، كما قال غيرهم من أصناف الخطّابية ، وانتحلوا النبوة والرسالة ، وإنما خالفوا فى البَراءة من « أبى الخطاب » لأن جعفرا أظهر البَراءة منه .

فجميع مَنْ أخرج الأمر من بنى هاشم من الإمامية الذين يقولون بالنص

---

(١) الكناسة — بضم الكاف وفتح النون مخففة — محلة من محلات الكوفة ، وفى هذه المحلة أوقع يوسف بن عمر الثقفى (تقدمت ترجمته) بزيد بن على بن الحسين ابن على بن أبى طالب — عليه السلام ! — كما يقولون

غَلى علىّ وادّعى الأمر لنفسه ستة : عبدُ الله بن عمرو بن حَرْب الكندى ، وبَيَان بن سمعان التميمى ، والمغيرة بن سعيد ، وأبو منصور ، والحسن بن أبى منصور ، وأبو الخطاب الأسدى ، وزعم أبو الخطاب أنه أفضل من بنى هاشم .

وقد قال فى عصرنا هذا قائلون بالأُهية سَلْمَانَ الفارسى (١) .

---

(١) سلمان الفارسى : هو أبو عبد الله ، ويقال له : سلمان بن الإسلام ، وسلمان الخير ، وقال ابن حبان : من زعم أن سلمان الخير شخص آخر غير سلمان الفارسى فقد وهم . وأصل سلمان الفارسى منى رامهرمز ، ويقال : بل أصله من أصبهان ، وكان قد سمع بأن النبى صلى الله عليه وسلم سيبعث ، فخرج فى طلب ذلك ، فوقع فى الأسر فى قصة طويلة حكاها ابن هشام فى السيرة ، وبيع فى المدينة ، فاشتغل بالرق حتى كان أول ما شهده مع النبى صلى الله عليه وسلم من الغزوات غزوة الخندق ، وشهد معه بقية المشاهد ، وحضر فتوح العراق ، وولى المدائن ، وقال ابن عبد البر : يقال : إنه شهد غزوة بدر . وكان عالما زاهدا ، روى عنه كعب بن عجرة ، وأنس ، وابن عباس ، وأبو سعيد ، وغيرهم من الصحابة ، وروى عنه من التابعين : أبو عثمان النهدى ، وطارق بن شهاب ، وسعيد بن وهب ، وآخرون بعدهم ، قيل : كان اسمه « مابه » بكسر الباء الموحدة — ابن بود ، قاله ابن منده بسنده ، وساق له نسبا ، وقيل : كان اسمه بهود ، ويقال : إنه أدرك عيسى بن مريم ، وقيل : بل أدرك وصى عيسى ، ورويت قصته من طرق كثيرة من أصحها ما أخرجه أحمد من حديثه نفسه ، وأخرجها الحاكم من وجه آخر عنه أيضا ، وأخرجه الحاكم من حديث بريدة ، وعلق البخارى طرفا منها ، وفى سياق قصته فى إسلامه اختلاف يتعسر الجمع فيه ، وروى البخارى فى صحيحه عن سلمان أنه تداوله بضعة عشر سيدا ، قال الذهبى : وجدت الأقوال فى سنه كلها دالة على أنه جاوز المائتين وخمسين ، والاختلاف إنما هو فى الزائد ، قال : ثم رجعت عن ذلك ، وظهر لى أنه مازاد على الثمانين : قلت : لم يذكر مستنده فى ذلك ، وأظنه أخذه من شهود سلمان الفتوح بعد النبى صلى الله عليه وسلم وتزوجه امرأة من كندة ، وغير ذلك مما يدل على بقاء بعض النشاط ، لكن إن ثبت ما ذكروه يكون ذلك من خوارق العادات فى حقه ، وما المانع من ذلك ؟ فقد روى أبو الشيخ فى طبقات الإصبهانيين من طريق العباس بن يزيد ، قال : أهل العلم

وفى النسّاك من الصوفية من يقول بالحلول ، وأن البارئ يحلّ فى الأشخاص وأنه جائز أن يحلّ فى إنسان وسَبُع وغير ذلك من الأشخاص (١) .

يقولون : عاش سلمان ثلثمائة وخمسين سنة ، فأما مائتان وخمسون فلا يشكون فيها ، قال أبو ربيعة الإيادى عن أبى بريدة عن أبيه إن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « إن الله يحب من أصحابى أربعة » فذكره فيهم . وقال سلمان بن المغيرة عن حميد بن هلال : آخى النبي صلى الله عليه وسلم بين أبى الدرداء وسلمان ، ونحوه فى البخارى من حديث أبى جحيفة فى قصته ، ووقع فى هذه القصة « فقال النبى صلى الله عليه وسلم لأبى الدرداء : سلمان أفقه منك » ومات سلمان سنة ست وثلاثين ، فى قول أبى عبيد ، أو سبع فى قول خليفة ، وروى عبد الرزاق عن جعفر بن سليمان عن ثابت عن أنس : دخل ابن مسعود على سلمان عند الموت ، فهذا يدل على أنه مات قبل ابن مسعود ، ومات ابن مسعود قبل سنة أربع وثلاثين ، فكأن سلمان مات سنة ثلاث أو سنة ثنتين ، وكان سلمان إذا خرج عطاؤه تصدق به ، وكان ينسج الخوص ، ويأكل من كسب يده (انظر الإصابة فى تمييز الصحابة لابن حجر ١/٦٠ وانظر سيرة ابن هشام بتحقيقنا ١/٢٣٣ - ٢/١٢٦ - ٣/٢٤٠ وكامل ابن الأثير ٣/١٢٣)

(١) أكثر العلماء على أن أبا مغيث الحسين بن منصور ، المعروف بالحلاج ، الزاهد الصوفى المشهور ، المتوفى قتيلا سنة تسع وثلاثمائة من الهجرة - كان يقول بالحلول ، وكفروه بذلك ، وحكم علماء عصره بكفره ، وبأنه حلال الدم ، وقتل بفتواهم ، ومن الألفاظ التى اشتهرت عنه قوله « أنا الحق » وقوله « ما فى الجبة إلا الله » ويرى إمام الحرمين أبو المعالى عبد الملك بن محمد الجوينى أن أبا المغيث الحلاج وأبا طاهر سليمان بن أبى سعيد الحسن بن بهرام القرمطى كانا من قوم اتفقوا على قلب نظام الدولة وتواصوا بالدأب ومواصلة السعى لذلك ، وذهب القرمطى إلى أكناف الأحساء لذلك ، قال « وارتاد الحلاج قطر بغداد ، فحكم عليه صاحبها بالهلكة ، والقصور عن درك الأمنية ، لبعد أهل العراق عن الانخداع » أما حجة الإسلام الغزالى - وهو من تلاميذ إمام الحرمين الجوينى - فقد عقد فى كتابه « مشكاة الأنوار » فصلا طويلا بين فيه حال الحلاج ، واعتذر عن الألفاظ التى كانت تصدر عنه ، وحملها كلها على محامل حسنة وتأولها ، وقال : هذا من فرط المحبة ، وشدة الوجد ، وجعل هذا الكلام مثل قول القائل :

وأصحابُ هذه المقالة إذا رأوا شيئا يستحسنونه قالوا : لا نَدْرِى لعلَّ الله حالٌّ فيه ، ومالوا إلى اطِّراح الشرائع ، وزعموا أن الإنسان ليس عليه فَرْض ، ولا يلزمه عبادة ، إذا وصل إلى معبوده[1] .

(١١) والصنف الحادى عشر من أصناف الغالية يزعمون أن روح القُدُس هو

أنا من أهوى ، ومن أهوى أنا نحن روحان حللنـا بدنا
فإذا أبصرتنى أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنـا

والحلاج هو صاحب البيت المشهور الذى يجرى على قول المجبرة ، وهو قوله :

ألقاه فى اليم مكتوفا وقال له : إياك إياك أن تبتـل بالماء

(وانظر الترجمة رقم ١٨١ من كتاب وفيات الأعيان ، وأنباء أبناء الزمان ، لقاضى القضاة ابن خلـكان ١/٤٠٥ بتحقيقنا)

(١) كنا نسمع أن رجـلا يدعى التصوف يرى أن العبد إذا وصل إلى درجة اليقين سقطت عنه التـكاليف الشرعية ، ويحتج لذلك بقوله تعالى : (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين) وهـذا خطأ فى الرأى وفى الاستدلال جميعاً ، فإنه مامن أحـد يزعم لنفسه أنه بلغ من اليقين بربه والاتصال به أكثر مما بلغه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وما نقل أحد — ولا نقلا كاذبا — أنه صلى الله عليه وسلم ترك عبادة ربه منذ فرضت عليه إلى أن انتقل إلى الرفيـق الأعلى ، واليقين الذى فى الآية الـكريمة ليس هو اليقين القابل للشـك والوهم والظن وما معها ، وإنمـا هو — على ماأجمع عليه من يصح إجماعه من المفسرين ورواة السنة الموثوق بنقلهم — الموت . قال أبو حيان : «والجمهور على أن المراد باليقين الموت : أي ما دمت حيا فلا تخل بالعبادة ، وهو تفسير ابن عمر ومجاهد والحسن وقتادة وابن زيد ، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم فى عثمان ابن مظعون عنـد موته : أما هو فقد رأى اليقين ، ويروى : فقد جاءه اليقين ، وليس اليقين من أسماء الموت ، وإنمـا العلم به يقـين لا يمترى فيـه عاقل ، فيسمى يقيناً تجوزا : أى يأتيـك الأمر اليقين علمه ووقوعه . . وحكمة جعـل اليقين غاية للأمر بالعبادة أنه يقتضي ديمومة العبادة ما دام حيا ، بخلاف الأمر بالعبادة من غير ذكر الغاية ، لأنه يكون مطلقاً ، فيكون مطيعاً بالمرة الواحـدة ، والمقصود : أنه لا يفارق العبادة حتى يموت » اه كلامه .

الله عز وجل ، كانت فى النبى صلى الله عليه وسلم ، ثم فى علىّ ، ثم فى الحسن ، ثم فى الحسين ، ثم فى على بن الحسين ، ثم فى محمد بن على ، ثم فى جعفر بن محمد ابن على ، ثم فى موسى بن جعفر ، ثم فى على بن موسى بن جعفر ، ثم فى محمد ابن على بن موسى ، ثم فى على بن محمد بن على بن موسى ، ثم فى الحسن بن على ابن محمد بن على بن موسى ، ثم فى محمد بن الحسن بن على بن محمد بن على ، وهؤلاء آلهة عِنْدَهم ، كل واحد منهم إلهٌ على التناسخ ، والإله عندهم يدخل فى الهيا كل

(١٢) والصنف الثانى عشر من أصناف الغالية يزعمون أن عليا هو الله ، ويُكَذِّبون النبيّ صلى الله عليه وسلم ، ويشتمونه ، ويقولون : إن عليّاً وَجَّه به ليبيّن أمره ، فادعى الأمر لنفسه .

الشريعية

(١٣) والصنف الثالث عشر من أصناف الغالية هم أصحاب «الشريعيّ»[١] . يزعمون أن الله حَلَّ فى خمسة أشخاص : فى النبى ، وفى على[٢] ، وفى الحسن[٣] ،

---

(١) انظر الفرق بين الفرق (١٥٣ و ١٥٥) .

(٢) انظر ترجمته فى ص ٥٤ من هذا الجزء .

(٣) الحسن : هو سبط الرسول صلى الله عليه وسلم ، وريحانته : أمير المؤمنين أبو محمد الحسن بن علي بن أبي طالب ، أمه فاطمة الزهراء بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ولد فى منتصف شهر رمضان سنة ثلاث من الهجرة — وقيل : فى شعبان منها ، وقيل : ولد سنة أربع ، وقيل : ولد سنة خمس ، والأول أصح — ولما قتل عبد الرحمن بن ملجم المرادي أمير المؤمنين على بن أبى طالب كرم الله وجهه بايع أهل العراق ابنه الحسن بن على ، فسار إلى أهل الشام ، وفى مقدمته قيس ابن سعد فى اثني عشر ألفاً ، يسمون شرطة الجيش ، فنزل قيس بن سعد بمسكن من الأنبار ونزل الحسن المدائن ، فنادى مناد فى عسكر الحسن : ألا إن قيس بن سعد قتل ، فوقع الانتهاب فى العسكر ، حتى انتهبوا فسطاط الحسن ، وطعنه رجل من بنى أسد بخنجر ، فدعا عمرو بن سلمة الأرحبي ، وأرسله إلى معاوية يشترط عليه شروطاً ، وبعث معاوية عبد الرحمن بن سمرة وعبد الله بن عامر ، فأعطيا الحسن ما أراد ، فجاء له معاوية من منبج إلى مسكن ، فدخلا الكوفة جميعاً ، فنزل الحسن القصر ،

وفى الحسين[١] ، وفى فاطمة[٢] ؛ فهؤلاء آلهة عندهم :

ونزل معاوية النخيلة ، وأجرى عليه معاوية فى كل سنة ألف ألف درهم ، وعاش الحسن بعد ذلك عشر سنين ، ومات فى سنة تسع وأربعين فى قول الواقدى ، وقيل : مات فى سنة خمسين ، وقيل : مات فى سنة إحدى وخمسين ، وقال الهيثم بن عدى : مات فى سنة أربع وأربعين ، وقال ابن منده : مات فى سنة تسع وأربعين ، ويقال : إنه مات مسموماً ، ويحدث ابن منده بسنده عن عمير بن إسحاق ، أنه قال : دخلت أنا وصاحب لى على الحسن بن على ، فقال الحسن لهما : لقد لفظت طائفة من كبدى ، وإنى قد سقيت السم مراراً ، فم أسق مثل هذا ، وأتاه الحسين بن على فسأله عمن سقاه السم ، فأبى أن يخبره ، رضى الله تعالى عنه ! .

(١) الحسين : هو ثانى السبطين الشريفين ، أبو عبد الله الحسين بن على بن أبى طالب ، أمه فاطمة الزهراء ، سيدة نساء العالمين ، ابنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولد فى شعبان سنة أربع من الهجرة ، وقيل : سنة ست ، وقيل : سنة سبع ، وكانت إقامة الحسين مع أبيه فى المدينة ، ثم خرج معه إلى الكوفة ، فشهد الجمل وصفين ، ثم شهد معه قتال الخوارج إلى أن قتل أبوه ، ثم كان مع أخيه الحسن إلى أن سلم الحسن الأمر إلى معاوية على ما ذكرناه قريبا ، فتحول الحسين مع أخيه الحسن إلى المدينة ، واستمر بها إلى أن مات معاوية ، فخرج إلى مكة ، ثم أتته كتب أهل العراق بأنهم قد بايعوه بعد موت معاوية ، فأرسل إليهم ابن عمه مسلم بن عقيل ابن أبى طالب ، فأخذ بيعتهم ، وأرسل إليه ، فتوجه إليهم ، ثم كان من قتله بكربلاء ما كان ، قال الزبير بن بكار : قتل الحسين يوم عاشوراء سنة إحدى وستين ، وشذ من قال غير ذلك .

(٢) فاطمة : هى بنت إمام المتقين ، ورسول رب العالمين ، إلى الناس أجمعين ، سيدنا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم ، كانت تكنى أم أبيها ، وتلقب الزهراء ، وكانت أصغر بنات النبى وأحبهن إليه ، قال الواقدى : ولدت فاطمة والكعبة تبنى ، والنبى صلى الله عليه وسلم ابن خمس وثلاثين سنة ، وقيل : ولدت لإحدى وأربعين من ميلاده صلى الله عليه وسلم ، وتزوجها على بن أبى طالب فى أوائل المحرم سنة اثنتين من الهجرة بعد زواج النبى صلى الله عليه وسلم بعائشة بأربعة

وليس يطعن أصحابُ الشريعى على النبى صلى الله عليه وسلم ، ولا يقولون عنه ما حكيناه عن الصنف الذى ذكرناه قبلهم .

وقالوا : لهذه الأشخاص الخمسة التى حَلَّ فيها الإله خمسةُ أضدادٍ ؛ فالأضداد : أبو بكر[١] ، وعمر[٢] ، وعثمان[٣] ، ومُعَاوية[٤] ، وعمرو بن العاص[٥] ، وافترقوا فى الأضداد على مقالتين : فزعم بعضهم أن الأضداد محمودة ؛ لأنه لا يُعْرَف فَضْلُ الأشخاص الخمسة إلا بأضدادها[٦] ؛ فهى محمودة من هذا الوَجْه ، وزعم بعضهم أن الأضداد مذمومة ، وأنها لا تُحْمَد بحال من الأحوال .

وحُكى أن الشريعى كان يزعم أن البارئَ ـ جل جلاله ! ـ يحلُّ فيه .

النميرية

وحُكى أن فرقة من الرافضة يقال لهم «النميرية» أصحاب «النميرى»[٧] يقولون :

أشهر ، وانقطع نسل الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم إلا من فاطمة ، وقد ثبت فى الصحيح أن فاطمة عاشت بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم ستة أشهر ، ويروى الحميدى أنها بقيت بعده ثلاثة أشهر ، وقيل : خمسة وتسعين يوماً ، وقيل : ثمانية أشهر . قال الواقدى : توفيت فاطمة ليلة الثلاثاء لثلاث خلون من شهر رمضان سنة إحدى عشرة ، رضى الله تبارك وتعالى عنها ! .

(١) انظر ترجمته فى ص ٤٠ من هذا الجزء .

(٢) انظر ترجمته فى ص ٤٠ من هذا الجزء .

(٣) انظر ترجمته فى ص ٤٩ من هذا الجزء .

(٤) انظر ترجمته فى ص ٦١ من هذا الجزء .

(٥) انظر ترجمته في ص ٦٢ من هذا الجزء .

(٦) هذا من نحو قول الشاعر :

والوجه مثل الصبح مبيض ... والشعر مثل الليل مسود

ضدان لما استجمعا حسنا ... والضد يظهر حسنه الضد

وقول الآخر ، وهو أبو الطيب المتنبي :

ونذيمهم وبهم عرفنا فضله ... وبضدها تتميز الأشياء

(٧) نص البغدادى فى الفرق بين الفرق (١٥٣) على أن النميرى من أتباع الشريعى .

إن البارئ كان حالاً فى « النميرى » .

السبئيّة

(١٤) والصنف الرابعَ عَشَرَ من أصناف الغالية ، وهم «السَّبَئِيَّة»[1] أصحاب « عبد الله بن سبأ » .

يزعمون أن عليّا لم يمت ، وأنه يرجع إلى الدنيا قبل يوم القيامة فيملأ الأرض عدلا كما مُلِئت جَوْرا ، وذكروا عنه أنه قال لعلى عليه السلام : أنت أنت ! .

والسبئية يقولون بالرَّجْعَة ، وأن الأموات يرجعون إلى الدنيا ، وكان السيد الحِمْيَرى[2] يقول برجعة الأموات ، وفى ذلك يقول :

---

(١) قال السيد الشريف الجرجانى فى التعريفات (٧٩) : « السبئية : هم أصحاب عبد الله بن سبأ ، قال لعلي رضى الله عنه : أنت الإله حقا ، فنفاه على إلى المدائن ، وقال ابن سبأ : لم يمت على ، ولم يقتل ، وإنما قتل ابن ملجم شيطانا تصور بصورة على رضى الله عنه ! وعلى فى السحاب ، والرعد صوته ، والبرق سوطه ، وإنه ينزل بعد هذا إلى الأرض ويملأها عدلا ، وهؤلاء يقولون عند سماع الرعد ، وعليك السلام يا أمير المؤمنين » اه كلامه . قال أبو أحمد غفر الله له ولوالديه : ولا زلت أرى أطفال القاهرة يجرون وقت هطول الأمطار ، ويصيحون فى جريهم : « يا بركة على زود » ولا أدرى من أين جاءهم هذا ، ولست أراه في مدينة غير القاهرة ، وانظر مامضي لنا ذكره فى ص ٤٩ وما بعدها ، ثم انظر الفرق بين الفرق (١٥٤ ، وغيرها مما نص عليه فى الفهرس) والتبصير (٧١ و ٧٢) واعتقادات فرق المسلمين (٥٧) والتنبيه لأبى الحسين الملطى (٢٥ و ١٤٨) والملل والنحل للشهرستانى (٢٨٩/١) والحور العين (١٥٤) وشرح ابن أبى الحديد على نهج البلاغة (٣٠٩/٢) .

(٢) السيد : لقب إسماعيل بن محمد بن يزيد بن ربيعة بن مفرغ ، وكنيته أبوهاشم ، وجده يزيد بن ربيعة شاعر مشهور وهو الذي هجا زيادا وبنيه ، ونفاهم عن آل حرب ، وحبسه عبيد الله بن زياد وعذبه ، ثم أطلقه معاوية فى خبر طويل مشهور ، وكان السيد أسمر ، تام الخلقة ، أشنب ، ذا وفرة ، حسن الألفاظ ، وكان مع ذلك أنتن الناس إبطين ، لا يقدر أحد على الجلوس معه لنتن رائحتهما ، وكان الأصمعى يقول فى حقه : ما أسلكه لطريق الفحول لولا مذهبه ! ولولا ما فى شعره

إلى يوم يَؤُوب الناس فيه إلى دنياهم قَبْلَ الحساب

(١٥) والصنف الخامس عَشَرَ من أصناف الغالية : يزعمون أن الله عزوجل وَكَّلَ الأمور وفوّضها إلى محمد صلى الله عليه وسلم ، وأنه أقْدَرَه على خَلْق الدنيا ، فخلقها ودَبَّرها ، وأن الله سبحانه لم يخلق من ذلك شيئاً ، ويقول ذلك كثير منهم فى على ، ويزعمون أن الأئمة ينسخون الشرائع ، ويهبط عليهم الملائكة ، وتظهر عليهم الأعلام والمعجزات ، ويوحى إليهم .

ما قدمت عليه أحدا من طبقته ، وكان أبو عبيدة يقول : أشعر المحدثين السيد الحميرى وبشار ، وعن مسعود بن بشر أن جماعة تذاكروا أمر السيد الحميرى وأنه رجع عن مذهبه فى ابن الحنفية وقال بإمامة جعفر بن محمد ، فقال ابن الساحر راوية السيد : والله مارجع عن ذلك ، ولا القصائد الجعفريات إلا منحولة له قيلت بعده ، وآخر عهدى به قبل موته بثلاث — وقد سمع رجلا يروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال لعلى عليه السلام : «إنه سيولد لك ولد بعدى وقد نحلته اسمى وكنيتى» — فقال فى ذلك ، وهى آخر قصيدة قالها :

أشاقتك المنازل بعد هند وتربيها ، وذات الدل دعد

وهي قصيدة طويلة ، ومنها :

ألم يبلغك ، والأنباء تنمى مقال محمد فيما يؤدى
إلى ذى علمه الهادى على وخولة خادم فى البيت تردى
ألم تر أن خولة سوف تأتى بوارى الزند صافى الخيم نجد
يفوز بكنيتى واسمى لأنى نحلتهما ، هو المهدى بعدى
يغيب عنهم حتى يقولوا تضمنه بطيبة بطن لحد

وحدث من حضر السيد الحميرى وقد احتضر أنه أنشد عند موته :

برئت إلى الإله من ابن أروى ومن دين الخوارج أجمعينا
ومن فعل بريب ومن فعيل غداة دعا أمير المؤمنينا

قال : ثم كأن نفسه كانت حصاة فسقطت . اهـ ، و« ابن أروى » هو ذو النورين عثمان بن عفان رضى الله تعالى عنه ! وللسيد الحميرى ترجمة طويلة فى مطلع الجزء السابع من الأغانى لأبى الفرج الأصبهانى .

ومنهم من يُسَلِّم على السَّحاب ويقول إذا مَرَّت سحابة به : إن عليا — رضوان الله عليه ! — فيها ، وفيهم يقول بعضُ الشعراء :

برئتُ من الخوارج لستُ منهم ... من الغَزَّالِ منهم وابن بَابِ[1]

ومِنْ قَوْمٍ إذا ذَكَرُوا عليًّا ... يَرُدُّون السلام على السحاب

* * *

والصنف الثانى من الأصناف الثلاثة التى [ذكرناها من] الشيعة يجمعها ثلاثة أصناف ، وهم « الرافضة » .

الرافضة (الإمامية) أربع وعشرون فرقة

وإنما سموا رافضة لِرَفْضهم إمامة أبى بكر وعمر[2]

وهم مُجْمِعون على أن النبى صلى الله عليه وسلم نَصَّ على استخلاف على بن أبى طالب باسمه ، وأظهر ذلك وأعْلَنه ، وأن أكثر الصحابة ضَلُّوا بتركهم الاقتداء به بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم ، وأن الإمامة لا تكون إلا بنصٍّ وتوقيف ، وأنها قرابة ، وأنه جائز للإمام فى حال التَّقِيَّة[3] أن يقول : إنه ليس بإمام ، وأبطلوا جميعا الاجتهادَ

---

(١) الغزال : لقب لقبوا به واصل بن عطاء ، وهو أبو حذيفة واصل بن عطاء مولى بنى ضبة — وقيل : مولى بنى مخزوم — أحد شيوخ المعتزلة وتوفى سنة إحدى وثمانين ومائة (ابن خلكان الترجمة رقم ٧٣٩ فى ٥/٦٠ ومابعدها بتحقيقنا) وابن باب : هو عمرو بن عبيد بن باب ، أبو عثمان ، مولى بنى عقيل آل عرادة بن يربوع ابن مالك ، متكلم ، زاهد ، وفيه يقول أبو جعفر المنصور الخليفة العباسى :

كلكم يمشى رويد ... كلكم يطلب صيد

غير عمرو بن عبيد

وتوفى عمرو بن عبيد فى عام أربعة وأربعين ومائة ، وله ترجمة فى ابن خلكان (انظر الترجمة رقم ٤٧٦ فى ٣/١٣٠ وما بعدها بتحقيقنا) .

(٢) ويقال : إنما سموا الروافض لكونهم رفضوا الدين ، وقال الرازى (٥٢) : لأن زيد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب خرج على هشام بن عبد الملك ، فطعن عسكره فى أبى بكر ، فمنعهم من ذلك ، فرفضوه ، ولم يبق معه إلا مائتا فارس ، فقال لهم زيد : رفضتمونى ؟ قالوا : نعم ، فبقى عليهم هذا الاسم .

(٣) قال ابن تيمية فى كتاب منهاج السنة (١/١٥٩) : والنفاق والزندقة فى الرافضة أكثر منه فى سائر الطوائف ، بل لا بد لكل منهم من شعبة نفاق ، فإن

فى الأحكام ، وزعموا أن الإمام لا يكون إلا أفْضَلَ الناس ، وزعموا أن عليا ـ رضوان الله عليه ! ـ كان مُصيبا فى جميع أحواله ، وأنه لم يخطئ فى شي من أمور الدين ، إلا « الكاملية » أصحابَ « أبى كامل » فإنهم أكْفَرُوا الناسَ بترك الاقتداء به ، وأكفَرُوا عليا بترك الطلَب ، وأنكروا الخروجَ على أئمة الجَوْر ، وقالوا : ليس يجوز ذلك دون الإمام المنصوص على إمامته ، وهم سوى « الكاملية » أربعٌ وعشرون فرقةً ، وهم يُدْعَوْن « الإمامية » لقولهم بالنص على إمامة على بن أبى طالب .

القطعية

(١) فالفرقة الأولى منهم ، وهم « القَطْعيّة »[1] ، وإنما سموا «قطعية» لأنهم

أساس النفاق الذى بنى عليه هو الكذب ، وأن يقول الرجل بلسانه ماليس فى قلبه كما أخبر الله تعالى عن المنافقين أنهم يقولون بألسنتهم ماليس فى قلوبهم ، والرافضة تجعل هذا من أصول دينها ، وتسميه « التقية » وتحكى هذا عن أئمة أهل البيت ـ برأهم الله تعالى عن ذلك ! ـ حتى يحكوا عن جعفر الصادق أنه قال : التقية دينى ودين آبائى ، وقد نزه الله المؤمنين من أهل البيت وغيرهم عن ذلك ، بل كانوا من أعظم الناس صدقا وتحقيقا للإيمان ، وكان دينهم التقوى ، لا التقية ، وقول الله تعالى (إلا أن تتقوا منهم تقاة) إنما هو الأمر بالاتقاء من الكفار ، لا الأمر بالنفاق والكذب ، اهـ ، والكلام بقية فى الرد عليهم ، لا نرى الإطالة بذكرها هنا ، فارجع إليها إن شئت فى الموضع الذى دللناك عليه .

(١) ذكر الإسفرايني فى التبصير (٢٣) أن هذه الفرقة تسمى « الاثنى عشرية » أيضا ، لأنهم ادعوا أن الإمام المنتظر هو الثانى عشر من أولاد على بن أبى طالب ، وذكر نشوان الحميرى فى الحور العين : أن من القطعية هشام بن الحكم ، وأنه كان يقول : إن الله شىء جسيم ، لا طويل ولا عريض ، نور من الأنوار ، إلى آخر ماذكر من حماقته (ص ١٤٨) ، وسرد البغدادى فى الفرق بين الفرق (١٩) يدل على أن الاثنى عشرية والهشامية غير القطعية ، وقد ذكر أن الهشامية تنسب إلى هشام بن الحكم ، أو إلى هشام بن سالم الجواليقى ، وكذلك فعل فى سرد الإمامية من الرافضة (٣٤ و ٤٠) ، وانظر مع ذلك اعتقادات فرق المسلمين (٥٤) والتنبيه لأبى الحسين الملطى (٣٨) .

قَطَعوا على موت « موسى بن جعفر بن محمد بن على » ، وهم جمهور الشيعة .

يزعمون أن النبي صلى الله عليه وسلم نصَّ على إمامة على بن أبي طالب واسْتَخْلَفَه بعده بعينِهِ ، واسمه ، وأن علياً نَصَّ على إمامة ابنه الحسن بن على ، وأن الحسن ابن على نص على إمامة أخيه الحسين بن على ، وأن الحسين بن على نص على إمامة ابنه على بن الحسين ، وأن على بن الحسين نص على إمامة ابنه محمد بن على ، وأن محمد ابن على نَصَّ على إمامة ابنه جعفر بن محمد ، وأن جعفر بن محمد نص على إمامة ابنه موسى بن جعفر ، وأن موسى بن جعفر نص على إمامة ابنه على بن موسى ، وأن على بن موسى نص على إمامة ابنه محمد بن على بن موسى ، وأن محمد بن على نص على إمامة ابنه على بن محمد بن على بن موسى ، وأن على بن محمد بن على ابن موسى نص على إمامة ابنه الحسن بن على بن محمد بن على بن موسى ، وهو الذى كان بسَامَرَّا[1] ، وأن الحسن بن على نصَّ على إمامة ابنه محمد بن الحسن بن على ، وهو الغائب المنتظر عندهم الذى يَدَّعون أنه يظهر فيملأ الأرض عدلا بعد أن مُلئت ظلما وجوراً .

الكيسانية

(٢) والفرقة الثانية منهم، وهم «الكيسانية»[2] ، وهى إحدى عشرة فرقة ، وإنما سموا « كيسانية » لأن «المختار» الذى خرج وطلب بدم الحسين بن على ودَعَا إلى

---

(١) سامرا : لغة فى « سرمن رأى » وهى مدينة كانت بين بغداد وتكريت على شرقى دجلة ، قال ياقوت : « وقد خربت ، وفيها لغات : سامراء — ممدود — وسامرا — مقصور — وسرمن رأى — مهموز — وسرمن را » ، وانظر مع ذلك وفيات الأعيان لابن خلكان (١/٢٣و١٥٦ بتحقيقنا) .

(٢) سماها أبو الحسين الملطى فى التنبيه « المختارية » نسبة إلى المختار بن أبى عبيد ، وانظره (٢٩ و ١٥٢) وجعل الرازى فى اعتقادات فرق المسلمين (٦٢) الكيسانية تفترق فرقا ، منها المختارية أتباع المختار بن أبى عبيد ، وكذلك فعل صاحب الملل والنحل (١/٢٣٥ وما بعدها) وانظر التبصير (١٨) والفرق بين الفرق (٢٦) والحور العين (١٥٧) ، وانظر التنبيه (١٤٨ و ١٥٢) .

«محمد بن الحنفية» كان يقال له «كَيْسَان»[1] ويقال: إنه مولىً لعلى بن أبى طالب[2] رضوان الله عليه ! .

(٢) والفرقة الأولى من الكيسانية — وهى الثانية من الرافضة — يزعمون أن على بن أبى طالب نَصَّ على إمامة ابنه محمد بن الحنفية ؛ لأنه دَفع إليه الراية بالبصرة .

(٣) والفرقة الثالثة من الرافضة — وهى الثانية من الكيسانية — يزعمون أن على ابن أبى طالب نص على إمامة ابنه الحسن بن على ، وأن الحسن بن على نص على إمامة أخيه الحسين بن على ، وأن الحسين بن على نص على إمامة أخيه محمد بن على وهو « محمد بن الحنفية »

الكربية

(٤) والفرقة الرابعة من الرافضة — وهى الثالثة من الكيسانية — وهى «الكربية» أصحاب « أبى كرب الضرير » .

يزعمون أن «محمد بن الحنفية» حى بجبال رَضْوى ، أسَدٌ عن يمينه ، ونمرٌ عن شماله ، يحفَظَانه ، يأتيه رزقُه غدوةً وعشيةً إلى وقت خروجه ، وزعموا أن السبب الذى من أجله صبر على هذه الحال أن يكون مُغَيَّباً عن الخلق أن لله تعالى فيه تدبيراً لا يعلمه غيره ، ومن القائلين بهذا القول « كُثَيِّر » الشاعر[3] ، وفى ذلك يقول :

---

(١) انظر فى مبدأ أمر المختار بن أبى عبيد الفرق بين الفرق (٢٩ ومابعدها)

(٢) هذه الفرقة تقول : إن سبب إمامة محمد بن الحنفية ليس النص ممن سبقه عليه ، ولكن الاستدلال ، ووجه الاستدلال عندهم أن على بن أبى طالب — رضى الله عنه ! — دفع الراية إلى ابنه محمد فى يوم الجمل ، وقال له :

اطعنهم طعن أبيك تحمد   لا خير فى حرب إذا لم توقد

* بالمشرفى والقنا المسرد *

والفرقة التى بعدها تعد إعطاء الراية نصا عليه

(٣) هو كثير بن عبد الرحمن بن أبى جمعة بن الأسود بن عامر بن عويمر بن مخارق ، وقيل فى سرد آبائه غير ذلك ، كان ينسب نفسه فى قريش ، ويقال : هو أزدى من قحطان ، وهو شاعر حجازى من شعراء الدولة الأموية ، يكنى أبا صخر ،

ألا إنّ الأئمّة من قُرَيش ... وُلاَةَ الحقِّ أرْبَعَةٌ سَوَاء
عليٌّ والثلاثة مِنْ بنيه ... هُمُ الأَسْبَاطُ ليس بِهِمْ خَفَاء
فَسِبْطٌ سِبْطُ إيمانٍ وبِرٍّ ... وسِبْطٌ غيّبَتْهُ كَرْبَلاَء
وسِبْطٌ لا يَذُوقُ الموتَ حتى ... يَقُودَ الخيلَ يَقْدُمُها اللّوَاء
تَغَيّبَ لا يُرَى فيهم زَمَاناً ... بِرَضْوَى عِنْدَهُ عَسَلٌ ومَاءُ

(٥) والفرقة الخامسة من الرافضة — وهي الرابعة من الكيسانية — يزعمون أن

واشتهر بكثير عزة ، أضافوه إلى عزة بنت حميل بن حفص من بني حاجب بن غفار وكنيتها أم عمرو ، وكثيرا ما يسميها « الحاجبية » ينسبها إلى الجد الأعلى ، وهو أحد عشاق العرب ، وكان يقول بتناسخ الأرواح ، وكان يدخل على عمة له يزورها فتكرمه وتطرح له وسادة يجلس عليها ، فقال لها يوما : إنك والله ما تعرفينني ولا تكرمينني حق كرامتي ، فقالت له : بلى والله ، إني لأعرفك ، قال : فمن أنا ؟ قالت : فلان بن فلان ، وابن فلانة ، وجعلت تمدح أباه وأمه ، فقال : قد علمت أنك لا تعرفينني ، قالت : فمن أنت ؟ قال : أنا يونس بن متى ، وكان يقول بالرجعة ، روي أنه دخل عليه عبدالله بن حسن بن حسن بن علي بن أبي طالب — رضي الله عنه ! — في مرضه الذي مات فيه ، فقال له كثير : أبشر ، فكأنك بي بعد أربعين ليلة قد طلعت عليك على فرس عتيق ، فقال له عبد الله بن حسن رضي الله عنه : مالك ؟ عليك لعنة الله ! فوالله لئن مت لا أشهدك ، ووالله لا أعودك ولا أكلمك أبدا ، وكان كثير شيعيا غاليا في التشيع ، وكان يأتي ولد الحسن بن الحسن بن علي — رضي الله عنهم — إذا أخذ عطاءه فيهب لهم الدراهم ويقول : بأبي الأنبياء الصغار ، وكان عمر بن عبد العزيز — رضي الله عنه ! — يقول : إني لأعرف صالح بني هاشم من فاسدهم بحب كثير ، من أحبه منهم فهو فاسد ، ومن أبغضه فهو صالح ، ذلك لأن كثيرا كان خشبيا يؤمن بالرجعة (انظر الأغاني ٨/١٥ ووفيات الأعيان لابن خلكان الترجمة رقم ٥١٩ في الجزء ٣/٣٦٥ بتحقيقنا) وخزانة الأدب للبغدادي (٢/٢٧٦) وطبقات الشعراء لابن سلام (١٨٤) والشعر والشعراء لابن قتيبة (١/٤٨٠) ومعاهد التنصيص (٢ / ١٣٦ بتحقيقنا)

« محمد بن الحنفية » إنما جُعل بجبال رَضْوَى[1] عقوبةً ؛ لركونه إلى عبدالملك بن مروان ، وبَيْعته إياه .

(٦) والفرقة السادسة من الرافضة — وهى الخامسة من الكيسانية — يزعمون أن « محمد بن الحنفية » مَاتَ ، وأن الإمام بعده ابنُه « أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية » .

(٨) والفرقة الثامنة من الرافضة — وهى السابعة من الكيسانية — يزعمون أن الإمام بعد أبى هاشم عبدِ الله بن محمد بن الحَنَفيَّة ابنُ أخيه الحسنُ بن محمد بن الحنفية وأن أبا هاشم أوصى إليه ، ثم أوصى الحسنُ إلى ابنه « على بن الحسن » ، وهلك على ولم يُعْقِب ، فهم ينتظرون رَجْعَةَ محمد بن الحنفيَّة ، ويقولون : إنه يرجع ويملك فهم اليوم فى التِّيهِ ، لا إمام لهم ، إلى أن يرجع إليهم محمد بن الحنفيَّة فى زَعْمهم .

(٩) والفرقة التاسعة من الرافضة — وهى الثامنة من الكيسانية — يزعمون أن الإمام بعد أبى هاشمٍ « محمدُ بن على بن عبد الله بن العباس » .

---

(١) رضوى — بفتح أوله وسكون ثانيه — جبل بالمدينة ، وقال عرام بن الأصبغ : رضوى جبل ، وهو من ينبع على مسيرة يوم ، ومن المدينة على سبع مراحل ميامنه طريق مكة ومياسره طريق البرياء لمن كان مصعداً إلى مكة ، وهو على ليلتين من البحر ، وقال أبو زيد : وقرب ينبع جبل رضوى ، وهو جبل منيف ذو شعاب وأودية ، وأخبرنى من طاف في شعابه أن به مياها كثيرة وأشجارا ، وهو الجبل الذى يزعم الكيسانية أن محمد بن الحنفية به مقيم حى يرزق ، ومن رضوى يقطع حجر المسن ويحمل إلى الدنيا كلها ، ويقربه فيما بينه وبين ديار جهينة مما يلى البحر ديار للحسينيين حزرت بيوت الشعر التى يسكنونها نحوا من سبعمائة بيت ، وهم بادية مثل الأعراب ينتقلون فى المياه والمراعى ، لا يميز بينهم وبين بادية الأعراب خلق ولاخلق ، وتتصل ديارهم مما يلى الشرق بودان (انظر معجم البلدان لياقوت ٤ / ٢٦٠)

قالوا : وذلك أن أبا هاشم مات بأرض الشَّراة[١] مُنْصَرَفَه من الشأم ، فأوصى هناك إلى « محمد بن على بن عبدالله بن العباس »[٢] ، وأوصى محمدبن على إلى ابنه

---

(١) الشراة — بفتح الشين — صقع ببلاد الشام بين دمشق ومدينة الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومن بعض نواحيه القرية المعروفة بالحميمة التى كان يسكنها ولد على ابن عبد الله بن عباس بن عبد المطلب فى أيام بنى مروان (ياقوت ٢٤٧/٥) .

(٢) هو أبو عبد الله محمد بن على بن عبد الله بن العباس بن عبد المطلب ابن هاشم ، الهاشمي ، وهو والد أبي جعفر المنصور ، وأبى العباس السفاح الخليفتين العباسيين ، يقال : ولد محمد بن على فى سنة ستين للهجرة ، ويقال : ولد فى سنة اثنتين وستين ، وتوفى فى سنة ست وعشرين ومائة ، وقيل : فى سنة اثنتين وعشرين ومائة ، وفيها ولد المهدى بن أبى جعفر المنصور ، وهو والد هارون الرشيد ، وقيل : بل توفى محمد بن على بن عبد الله فى سنة خمس وعشرين ومائة ، وذكر الطبرى أن وفاته كانت فى سنة ست وعشرين ومائة ، وكان سبب انتقال الأمر إلى محمد بن على بن عبد الله أن الأمر انتقل بعد محمد بن الحنفية إلى ولده أبى هاشم ، وكان أبو هاشم عظيم القدر ، وكانت الشيعة تتولاه ، فحضرته الوفاة بالشام فى سنة ثمان وتسعين للهجرة ، ولا عقب له ، فأوصى إلى محمد بن علي المذكور ، وقال له : أنت صاحب هذا الأمر ، وهو فى ولدك ، ودفع إليه كتبه ، وصرف الشيعة نحوه ، ولما حضرت محمدا المذكور الوفاة بالشام أوصى إلى ولده إبراهيم المعروف بالإمام ، فلما ظهر أبو مسلم الخراسانى بخراسان ، دعا الناس إلى مبايعة إبراهيم بن محمدالمذكور ، فلذلك قيل له «الإمام» وكان نصر بن سيار نائب مروان بن محمد ، آخر ملوك بنى أمية ، يومئذ بخراسان ، فكتب إلى مروان يعلمه بظهور أبى مسلم لبنى العباس ، فكتب مروان إلى نائبه بدمشق بأن يحضر إبراهيم ابن محمد من الحميمة موثوقا ، فأحضره وحمله إليه ، وحبسه مروان بن محمد بمدينة حران ، فتحقق أن مروان بقتله ، فأوصى إلى أخيه السفاح ، وهو أول من ولى الخلافة من أولاد العباس ، وبقى إبراهيم فى الحبس شهرين ومات ، وقيل : قتل (انظر الترجمة رقم ٥٤٠ فى وفيات الأعيان ٣٢٦/٣ بتحقيقنا ، ثم انظر التراجم ٣٩٨ و ٥٣١) .

« إبراهيم بن محمد » ، ثم أوصى إبراهيم بن محمد إلى « أبى العباس » ، ثم أفضَت الخلافةُ إلى « أبى جعفر » المنصور ، بوصية بعضهم إلى بعض

الراوندية

ثم رجع بعضُ هؤلاء عن هذا القول ، وزعموا أن النبى صلى الله عليه وسلم نص على «العباس بن عبدالمطلب» ونصَبه إماما ، ثم نص العباسُ على إمامة ابنه «عبدالله» ، ونص عبدُ الله على إمامة ابنه « على بن عبد الله » ، ثم ساقُوا الإمامة إلى أن انْتَهَوْا بها إلى أبى جعفر المنصور ، وهؤلاء هم «الرَّاونْدِيَّة»[1] .

الرزامية والأبو مسلمية

وافترقت هذه الفرقة فى أمر « أبى مسلم»[2] على مقالتين : فزعمت فرقة منهم تُدْعَى « الرزامية » أصحاب رجل يقال له «رزام»[3] أن أبامسلم قتل ، وقالت فرقة أخرى يقال لها « أبو مُسْلِمِية » : إن أبا مسلم حىٌّ لم يمت ، ويحكى عنهم استحلالٌ لما لم يحلل لهم أسْلاَفُهم .

الحربية *

(١٠) والفرقة العاشرة من الرافضة ــ وهى «الحَرْبِيَّة» أصحاب «عبدالله بن عمرو

---

(١) سمى الرازى فى اعتقادات فرق المسلمين (٦٣) متبوع هذه الفرقة أباهريرة الراوندى .

(٢) أبو مسلم : هو عبد الرحمن بن مسلم ، وقيل : عثمان ، الخراسانى ، القائم بالدعوة إلى العباسيين ، وقيل : هو إبراهيم بن يسار بن سدوس ، من ولد بزر جمهر بن البختكان الفارسى ، يقال : إن إبراهيم الإمام قال له : غير اسمك فما يتم لنا الأمر حتى تغير اسمك ، فسمى نفسه عبد الرحمن ، كانت له اليد الطولى فى إقامة دولة العباسيين ثم قتله أبوجعفر المنصور فى شعبان سنة سبع وثلاثين ومائة ، وقيل : سنة ست وثلاثين وقيل : سنة أربعين ، برومية المدائن ، وهى بليدة بالقرب من الأنبار على دجلة بالجانب الشرقى معدودة من مدائن كسرى (انظر الترجمة رقم ٣٤٥ فى وفيات الأعيان لابن خلكان ٢/٣٢٤ بتحقيقنا)

(٣) انظر الفرق بين الفرق (١٥٥) والملل والنحل للشهرستانى (١/٢٤٧)

ابن حرب »[1] ـ وهى التاسعة من الـكَيْسَانية .

يزعمون أن أبا هاشمٍ عبدَ الله بنَ محمدِ بن الحنفية نَصَب « عبد الله بن عمرو ابن حرب » إماماً ، وتحولت روحُ أبى هاشم فيـه ، ثم وقَفُوا على كذب عبد الله بن عمرو بن حَرْب فصاروا إلى المدينة يلتمسون إمَاماً فلَقُوا « عبد الله ابن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبى طالب » ، فدعاهم إلى أن يأتَمُّوا به ، فاستجابوا له ، ودانوا بإمامته ، وادَّعَوُا له الوصية ، وافترقوا فى أمر عبـد الله ابن معاوية ثلاث فِرَقٍ :

فزعمت فرقة منهم أنه قد مات .

وزعمت فرقة منهم أخرى أنه بجبال أصفهان ، وأنه لم يمت ، ولا يموت حتى يَقُودَ بنواصى الخيل إلى رجال من بنى هاشم .

وزعمت فرقة أخرى أنه حىٌّ بجبال أصفهان لم يمت ، ولا يموت حتى يلىَ أمورَ الناس ، وهو المهدىُّ الذى بَشَّر به النبىُّ صلى الله عليه وسلم .

* البيانية

(١١) والصنف الحادى عشر من الرافضة ، وهى « البيانية » ، أصحاب « بيان بن سمعان التميمى »[2] ، وهو الصنف العاشر من الـكَيْسَانية .

يزعمون أن أبا هاشم أوصى إلى « بَيَان بن سمعان التميمى » وأنه لم يكن له أن يوصى بها [إلى] عقبه .

(١٢) والصنف الثانى عشر من الرافضة ، وهو الحادى عشر من الـكَيْسَانية .

يزعمون أن الإمام بعد أبى هاشم عبدِ الله بن محمد بن الحنفية « على بن الحسين ابن على بن أبى طالب » .

* المغيرية

(١٣) والصنف الثالثَ عَشَرَ من الرافضة ، وهم الذين يسوقون النَّصَّ من

---

(١) انظر ص ٦٨ من هذا الجزء

(٢) انظر ص ٦٦ من هذا الجزء

النبى صلى الله عليه وسلم على إمامة علىّ ، حتى ينتهوا [بها] إلى «على بن الحسين» وهم « المغيريّة » أصحاب « المغيرة بن سعيد »[(١)].

يزعمون أن الإمام بعد على بن الحسين ابنُه « محمد بن على بن الحسين ، أبو جعفر » وأن أبا جعفر أوصى إلى « المغيرة بن سعيد » فهم يأتمّونَ به إلى أن يخرج المهدى ، والمهدى فيما زعموا هو « محمد بن عبد الله بن الحسن [بن الحسن] ابن على أبى طالب » رضوان الله عليهم! وزعموا أنه حىٌّ مقيم بجبال ناحية الحاجر[(٢)]، وأنه لا يزال مقيما هناك إلى أوان خروجه .

وإذا قلنا عن صنف « إنهم يسوقون الإمامة إلى على بن الحسين » فإنما نعنى الذين يقولون : إن النبى صلى الله عليه وسلم نصّ على إمامة « علىّ » وإن عليا نصّ على إمامة « الحسن » وإنّ الحسن نصّ على إمامة « الحسين » وإن الحسين نص على إمامة « على بن الحسين » .

(١٤) والصنف الرابعَ عَشَرَ من الرافضة يسوقون الإمامة من على بن أبى طالب حتى ينتهوا بها إلى « على بن الحسين » ثم يزعمون أن الإمام بعد على ابن الحسين « أبو جعفر محمد بن على » وأنّ الإمام بعد أبى جعفر « محمد بن عبد الله ابن الحسن » الخارج بالمدينة ، وزعموا أنه المهدى ، وأنكروا إمامة المغيرة بن سعيد

(١٥) والصنف الخامسَ عَشَرَ من الرافضة يسوقون الإمامة من على حتى ينتهوا بها إلى « على بن الحسين » ، ويزعمون أن على بن الحسين نص على إمامة « أبى جعفر محمد بن على » وأنّ أبا جعفر محمد بن على أوصى إلى « أبى منصور » ثم اختلفوا فرقتين :

الحسينية

فرقة يقال لها « الحسينية » يزعمون أن أبا منصور أوصى إلى ابنه « الحسين ابن أبى منصور » وهو الإمام بعده .

---

(١) انظر ص ٦٨ وما بعدها من هذا الجزء

(٢) الحاجر : موضع قبل معدن النقرة ، قاله ياقوت

الحمدية

وفرقة أخرى يقال لها « المحمدية » مالت إلى تثبيت أمْرِ « محمد بن عبد الله ابن الحسن » وإلى القول بإمامته ، وقالوا : إنما أوْصَى أبو جعفر إلى أبي منصور ، دون بني هاشم ، كما أوصى موسى صلى الله عليه إلى يُوشَعَ بن نون[١] ، دون ولده ، ودون ولد هٰرون ، ثم إنَّ الأمر بعد « أبي منصور » راجع إلى ولد على ، كما رجع الأمر بعد يوشع بن نون إلى ولد هٰرون .

قالوا : و إنما أوْصَى موسى عليه السلام إلى يوشع بن نون[١] دون ولده ودون ولد هٰرون لئلا يكون بين البطنين اختلاف ، فيكون يوشع هو الذى يدل على صاحب الأمر ، فكذلك أبو جعفر أوصى إلى أبي منصور ، وزعموا أن أبا منصور قال : إنما أنا مُسْتَوْدَع ، وليس لى أنْ أضعها فى غيرى ، ولكن القائم هو محمد بن عبد الله .

الناوسية

(١٦) والصنف السادسَ عَشَرَ من الرافضة : يسوقون الإمامة إلى « أبي جعفر محمد بن على » وأن أبا جعفر نصَّ على إمامة « جعفر بن محمد » وأن جعفر ابن محمد حيٌّ لم يمت ، ولا يموت حتى يظهر أمره ، وهو القائم المهدى ، وهذه الفرقة تسمى « الناوُسية » لقب رئيس لهم يقال له « عجلان بن ناوس » من أهل البصرة[٢] .

---

(١) يوشع بن نون : هو يوشع — بضم الياء وفتح الشين — بن نون بن عازر ابن شوتالخ بن راباذ بن باحث بن العاذ بن يارد بن شوتالخ بن إفرايم بن يوسف ، عليه السلام ! وهو صاحب موسى صلى الله عليه وسلم وفتاه الذى ردت له الشمس ، وهو يتنزل من موسى عليه السلام فى بنى إسرائيل منزلة أمير المؤمنين على بن أبي طالب رضى الله عنه من سيدنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى الإسلام (انظر تاج العروس للزبيدى « وش ع » وانظر نهاية الأرب مطلع الجزء الرابع عشر)

(٢) انظر الفرق بين الفرق (١٩ و ٣٤ و ٣٨) واعتقاد فرق المسلمين للرازى (٥٣) وفيه « الناموسية » تحريف ؛ والحور العين (١٦٢) والملل والنحل للشهرستانى (١/ ٢٧٣) قال : « أتباع رجل يقال له ناوس ، وقيل : نسبوا إلى قرية ناووسا » اهـ . وفى ياقوت « ناووس الظبية : موضع قرب همذان ، ذكره ابن الفقيه ، وله قصة فى خرافات الفرس » اهـ وفيه « الناووسة : من قرى هيت ، لها ذكر في الفتوح مع ألوس » اهـ .

(١٧) والصنف السابعَ عَشَرَ من الرافضة : يزعمون أن جعفر بن محمد مات، وأن الإمام بعــد جعفر ابنُه « إسماعيل » ، وأنكروا أن يكون إسماعيل مات فى حياة أبيه ، وقالوا : لا يموت حتى يملك ؛ لأن أباه قد كان يخبر أنه وصِيُّه والإمامُ بعده .

القرامطة

(١٨) والصنف الثامنَ عَشَرَ من الرافضة ، وهم القرامطة[١] .

يزعمون أن النبى صلى الله عليه وسلم نصَّ على « على بن أبى طالب » ، وأن عليا نص على إمامة ابنه « الحسن » ، وأن الحسن بن على نصَّ على إمامة أخيه « الحسين بن على » ، وأن الحسين بن على نَصَّ على إمامة ابنه « على بن الحسين» وأن على بن الحسين نصَّ على إمامة ابنه «محمد بن على» ، ونصَّ محمدُ بن علىّ على إمامة ابنه « جعفر » ، ونص جعفر على إمامة ابن ابنــه « محمد بن إسماعيل » ، وزعموا أن « محمد بن إسماعيل » حىّ إلى اليوم ، لم يمت ، ولا يموت حتى يملك الأرض ، وأنه هو المهدى الذى تقدمت البشارة به ، واحتجوا فى ذلك بأخبار رَوَوْها عن أسلافهم ، يخبرون فيها أن سابع الأئمة قائمهم .

المباركية

(١٩) والصنف التاسع عشر من الرافضة : يسوقون الإمامة من على بن أبى طالب على سبيل ما حكينا عن القرامطة ، حتى ينتهوا [بها] إلى « جعفر بن محمد »

---

(١) انظر الفرق بين الفرق (١٧٣) وانظر حديثا مستفيضا عن نشأة القرامطة وأول أمرهم فى وفيات الأعيان (١/٤٥٩ بتحقيقنا ، ثم انظر ٣/٤٥٩ منه) وفى الموضع الأخير ما نصه «والقرامطة : نسبتهم إلى رجل من سواد الكوفة يقال له «قرمط» ـ بكسر القاف وسكون الراء وكسر الميم وبعدها طاء مهملة ـ ولهم مذهب مذموم ، وكانوا قد ظهروا فى سنة إحدى وثمانين ومائتين فى خلافة المعتضد بالله ، وطالت أيامهم وعظمت شوكتهم وأخافوا السبيل واستولوا على بلاد كثيرة ، وأخبارهم مستقصاة فى التواريخ » اه . وانظر التاريخ الكامل لابن الأثير فى مواضع كثيرة أولها حوادث سنة ثمان وسبعين ومائتين ، وانظر التنبيه لأبى الحسين الملطى (٢٦)

ويزعمون أن جعفر بن محمد جعلها لإسماعيل ابنه ، دون سائر ولده ، فلما مات إسماعيل فى حياة أبيه صارت فى ابنه « محمد بن إسماعيل » ، وهذا الصنف يدعون « المباركيّة »[1] نسبةً إلى رئيس لهم يقال له « المبارك » ، وزعموا أن محمد بن إسماعيل قد مات ، وأنها فى ولده من بعده .

السميطية

(٢٠) والصنف العشرون من الرافضة : يسوقون الإمامة من علىّ على ما حكينا عمّن تقدمهم ، حتى ينتهوا بها إلى « جعفر بن محمد » ، ويزعمون أن الإمام بعد جعفر « محمد بن جعفر » ثم هى فى ولده من بعده ، وهم « السميطية » نسبُوا إلى رئيس لهم يقال له « يحيى بن أبى سميط »[2] .

العمارية (الفطحية)

(٢١) والصنف الحادى والعشرون من الرافضة : يسوقون الإمامة من على إلى « جعفر بن محمد » على ما حكينا عمن تقدم شرحُنا لقوله آنفا ، ويزعمون أن الإمام بعد جعفر ابنُه « عبد الله بن جعفر » ، وكان أكبرَ مَنْ خلف من ولده ، وهى فى ولده ، وأصحاب هذه المقاله يُدْعَون « العمّارية » نسبوا إلى رئيس لهم يعرف[3] « بعمّار » ويدعون « الفُطْحية » لأن « عبدالله بن جعفر » كان أفطح الرِّجْلَيْنِ[4] ، وأهل هذه المقالة يرجعون إلى عدد كثير .

---

(١) انظر الحور العين (١٦٢) والفرق بين الفرق (٤٠) والملل والنحل للشهرستانى (١ / ٢٧٩)

(٢) وقع فى الملل والنحل (١/٢٧٤) والفرق بين الفرق (٣٩) « يحيى بن شميط » — بالشين المعجمة فى أوله وبياء قبل آخره — ووقع في الحور العين (١٦٣) « يحى بن أبى شمط » — بغير ياء — وفى اعتقادات فرق المسلمين (٥٤) « الشمطية »

(٣) انظر الفرق بين الفرق (٣٩) ولعل عمارا هذا هو عمار بن موسى الساباطي وقد كان من الفطحية ، وله كتاب كبير معتمد عندهم ، وانظر أيضاً الملل والنحل (١/٢٧٤)

(٤) يقال « رجل أفطح الرجل » و « رجل أفدع الرجل » وذلك إذا اعوجت رجله حتى ينقلب قدمها إلى إنسيها ، وقيل : هو أن يكون سيره على ظهر قدمه ، وقيل : هو أن يرتفع أخمص قدمه حتى لو وطىء عصفورا ما آذاه ، وقيل : هو أن تعوج مفاصله كأنها زالت عن مواضعها

الزرارية (التيمية)

فأما «زرارة»[١] فإن جماعة من «العمارية» تَدَّعى أنه كان على مقالتها ، وأنه لم يرجع عنها ، وزعم بعضهم أنه رَجَع عن ذلك حين سأل «عبد الله بن جعفر» عن مسائل لم يجد عنده جوابها، وصار إلى الائتمام بموسى بن جعفر بن محمد ، وأصحاب «زرارة» يدعون «الزرارية» و يدعون «التَّيْمِيَّة»[٢] .

الواقفة (الممطورة)

(٢٢) والصنف الثانى والعشرون من الرافضة : يسوقون الإمامة حتى ينتهوا بها إلى «جعفر بن محمد» ، ويزعمون أن جعفر بن محمد نصَّ على إمامة ابنه «موسى بن جعفر» وأن موسى بن جعفر حىّ لم يمت ، ولا يموت حتى يملك شرقَ الأرض وغَرْبَها ، حتى يملأ الأرضَ عَدْلا وقِسْطا كما مُلِئت ظلما وجورا .

وهذا الصنف يُدْعَون «الواقفة» لأنهم وَقَفُوا على «موسى بن جعفر» ولم يجاوزوه إلى غيره .

و بعض مخالفى هذه الفرقة يدعوهم «المَمْطُورة» وذلك أن رجلا منهم ناظَرَ «يونسَ بن عبد الرحمن» — ويونسُ من القطعية الذين قطعوا على موت موسى بن جعفر — فقال له يونس : أنتم أَهْوَنُ عَلَىّ من الكلاب المطورة ؛ فلزمهم هذا النَّبْز[٣] .

الموسائية (المفضلية)

والقائلون بإمامة «موسى بن جعفر» يدعون «الموسائية»[٤] لقولهم بإمامة

(١) زرارة : هو زرارة بن أعين ، وزرارة لقبه ، واسمه عبد ربه ، وكنيته أبو الحسن ، يقال : كان على مذهب الأفطحية (العمارية) القائلين بإمامة عبد الله بن جعفر ، ثم انتقل إلى مذهب الموسوية ، وله بدعة سيذكرها المؤلف ، ويقال : إنه رجع عن التشيع (وانظر الفرق بين الفرق ١٩ و ٤٣ و ١٤١ و ٢٠١ والملل والنحل ١/٢٧٥ وفهرست ابن النديم ٣٠٨ م)

(٢) وقع هذا اللقب فى الأصل هنا «التميمية» وسيأتى في (ص ١٠٧) «التيمية» وكذلك هو فى منهاج السنة (١/ ٢٠٧) نقلا عن هذه العبارة من كلام المؤلف

(٣) انظر فرق الشيعة (٨١) والملل والنحل للشهرستانى (١/٢٧٧) .

(٤) هكذا وقع فى أصول هذا الكتاب ، والصواب عربية فى النسبة إلى موسى أن يقال «موسوية» وكذلك كل اسم آخره ألف رابعة وثانى الكلمة ساكن نحو حبلى ومرمى وعلقى ، تقول : حبلوى ، ومرموى ، وعلقوى . وقد وقع على الصواب فى الملل والنحل (١/٢٧٥) وفى الفرق بين الفرق (١٩و٣٤و٣٩و٤٠و٤٣)

« موسى بن جعفر » ، ويدعون « المفضلية » ؛ لأنهم نسبوا إلى رئيس لهم يقال له « المفضّل بن عمر » وكان ذا قَدْرٍ فيهم .

وفرقة [من] « الموسائية » وقفوا فى أمر موسى بن جعفر فقالوا : لا ندْرى أمات أم لم يمت ، إلاّ أنا مُقيمون على إمامته حتى يَضِحَ لنا أمر غيره ، و إنْ وضحت لنا إمامة غيره كما وضحت لنا إمامته قلنا بذلك وانْقَدْنا له .

وقد ذكرنا قول « القطعية » الذين قطعوا على موت « موسى بن جعفر » فى أول ذكرنا لأقاويل الرافضة ، وشرحنا ذلك وبَيّنّاه .

(٢٣) والصنف الثالث والعشرون من الرافضة : يسوقون الإمامة من على إلى « موسى بن جعفر » كما حكينا من قول المتقدمين ، غير أنهم يقولون : إن موسى ابن جعفر نص على إمامة ابنه « أحمد بن موسى بن جعفر »

(٢٤) والصنف الرابع والعشرون من الرافضة : يزعمون أنّ النبى صلى الله عليه وسلم نص على « علىّ » ، وأن عليا نص على « الحسن بن على » ثم انتهت الإمامة إلى « محمد بن الحسن بن على بن محمد بن على بن موسى بن جعفر » كما حكينا عن أول فرقة من الرافضة ، ويزعمون أن « محمد بن الحسن » بعده إمام هو القائم الذى يظهر فيملأ الدنيا عدلا ويقمع الظلم[١] ، والأولون قالوا : إن « محمد ابن الحسن » هو القائم الذى يظهر فيملأ الدنيا عدلا كما ملئت ظلما وجورا .

* * *

واختلفت الروافض القائلون بإمامة « محمد بن على بن موسى بن جعفر » لتقارب سنه ضرباً من الاختلاف آخر ، وذلك أنّ أباه توفى وهو ابن ثمانى سنين — وقال بعضهم : بل توفى وله أربع سنين — هل كان فى تلك الحال إماما واجبَ الطاعة ؟ على مقالتين :

---

(١) قمع الظلم — من باب فتح — أى ردع أهله وقهرهم وأذلهم ، وأصل هذه المادة قولهم « قمع فلان فلانا » إذا ضربه بالمقمعة ، وهى — بكسر الميم وسكون القاف — خشبة يضرب بها الإنسان على رأسه ليذل وينقاد ، أو عمود من الحديد ، أو شىء كالمحجن يضرب به رأس الفيل .

فزعم بعضهم أنه كان فى تلك الحال إماما واجب الطاعة ، عالما بما يعلمه الأئمة من الأحكام وجميع أمور الدنيا ، يجب الائتمام والاقتداء به ، كما وجب الائتمام والاقتداء بسائر الأئمة من قبله .

وزعم بعضهم أنه كان فى تلك الحال إماما على معنى أنَّ الأمر كان فيه ، وله ، دون الناس ، وعلى أنه لا يصلح لذلك الموضع فى ذلك الوقت أحد غيره ، وأما أن يكون اجتمع فيه فى تلك الحال ما اجتمع فى غيره من الأئمة المتقدمين فلا ، وزعموا أنه لم يكن يجوز فى تلك الحال أن يؤمَّهم ، ولكن الذى يتولَّى الصلاة لهم وينفذ أحكامهم فى ذلك الوقت غيره من أهل الفقه والدين والصَّلاح ، إلى أن يَبْلُغ المَبْلَغَ الذى يصلح هذا فيه .

تم الكلام فى الغُلاَة والإمامية

* * *

قول الروافض فى التجسيم

واختلفت الروافض أصحاب الإمامة فى التجسيم ، وهم ست فرق :

الهشامية

(١) فالفرقة الأولى «الهشامية» أصحاب « هشام بن الحكم الرافضى[1] » .

يزعمون أن معبودهم جسمٌ ، وله نهايةٌ وحدٌّ طويلٌ عريضٌ عميقٌ ، طولُه مثل عرضه ، وعرضه مثل عمقه ، لا يوفى بعضُه على بعض[2] ، ولم يعينوا طولا غير الطويل ، وإنما قالوا « طوله مثل عرضه » على المجاز ، دون التحقيق ، وزعموا أنه نورٌ ساطع ، له قَدْرٌ من الأقدار فى مكان دون مكان ، كالسبيكة الصافية ، يتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها ، ذو لون وطعم ورائحة ومجسَّة ، لونه هو طعمه ، وطعمه هو رائحته ، ورائحته هى مجسَّته ، وهو نفسه لون ، ولم يعينوا لونا ولا طعما هو غيره ، وزعموا أنه هو اللون ، وهو الطعم ، وأنه قد كان لا فى مكان ، ثم حدث المكان بأن تحرك البارئ فحدث المكان بحركته فكان فيه ، وزعم أن المكان هو العرش .

---

(١) انظر ماذكرناه فى الهامشة رقم ١ فى ص ٨٨ من هذا الجزء ، وانظر منهاج السنة المحمدية لابن تيمية (١ / ٢٠٣)

(٢) فى منهاج السنة « لا يوفى بعضه عن بعض ، وزعموا أنه نور ساطع » بإسقاط ما بينهما

وذكر « أبو الهذيل »[1] فى بعض كتبه أن هشام بن الحكم قال له : إنّ ربه جسم ذاهب جاء ، فيتحرك تارة ، ويسكن أخرى ، ويقعد مرة ، ويقوم أخرى ، وإنه طويل عريض عميق ، لأن ما لم يكن كذلك دخل فى حد التلاشى ، قال : فقلت له : فأيهما أعظم إلٰهُكَ أو هذا الجبل ؟ وأومأتُ إلى أبى قُبَيْس[2] ، قال : فقال : هذا الجبل يُوفِى عليه ، أى هو أعظم منه .

وذكر أيضاً «ابن الراوندى»[3] أن هشام بن الحكم كان يقول : إن بين إلٰهه وبين الأجسام المشاهدة تَشابُهاً من جهة من الجهات ، لولا ذلك ما دلت عليه .

---

(١) أبو الهذيل : هو محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول ، العبدى ، المعروف بالعلاف ، المتكلم ، كان شيخ البصريين فى الاعتزال ، ومن أكبر علمائهم ، وهو صاحب المقالات فى مذهبهم ، وهو مولى عبد القيس ، وكان حسن الجدال ، قوى الحجة ، كثير الاستعمال للأدلة والإلزامات ، ولد سنة إحدى وثلاثين ومائة ـ وقيل : سنة أربع ، وقيل : سنة خمس ، وثلاثين ومائة ـ وتوفى سنة خمس وثلاثين ومائتين وقال المسعودي : سنة سبع وعشرين ومائتين ، وقال الخطيب البغدادي : سنة ست وعشرين ومائتين (وانظر الترجمة رقم ٥٧٨ فى وفيات الأعيان ٣/٣٩٦ بتحقيقنا) .

(٢) أبو قبيس ـ بضم القاف وفتح الباء ، على صيغة التصغير ـ جبل مشرف على مسجد مكة

٣) ابن الراوندى : أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق ، له مقالة فى علم الكلام ، وله من الكتب المصنفة نحو من مائة وأربعة عشر كتابا منها كتاب « فضيحة المعتزلة » ونسبته إلى راوند — بفتح الراء والواو وبينهما ألف ، وسكون النون ، وبعدها دال مهملة — وهى قرية من قرى قاسان بنواحي أصبهان ، وتوفى سنة خمس وأربعين ومائتين برحبة مالك بن طوق ، وقيل : توفى ببغداد ، وتقدير عمره أربعون سنة (انظر الترجمة رقم ٣٤ فى وفيات الأعيان لابن خلكان ١/٧٨ بتحقيقنا) وكتاب « فضيحة المعتزلة » هو الذى ألف أبو الحسن عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلى المتوفى فى آخر القرن الثالث كتاب « الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد » فى الرد عليه

وحُكى عنه خلاف هذا أنه كان يقول : إنه جسم [ذ] و أبعاض [...] لا يشبهها ولا تشبهه .

وحكى « الجاحظ »(١) عن هشام بن الحكم فى بعض كتبه أنه كان يزعم أن الله جل وعز إنما يعلم ما تحت الثرى بالشعاع المتصل منه الذاهب فى عُمْق الأرض ، ولولا ملابسته لما وراء ما هناك لما درى ما هناك ، وزعم أن بعضه يشوب وهو شعاعه ، وأن الشوب مُحَال على بعضه ، ولو زعم هشام أن الله تعالى يعلم ما تحت الثرى بغير اتصال ولا خبر ولا قياس كان قد ترك تعلّقه بالمشاهدة ، وقال بالحق .

وذكر عن « هشام » أنه قال فى ربه فى عام واحد خمسة أقاويل : زعم مرة أنه كالبلّورة ، وزعم مرة أنه كالسبيكة ، وزعم مرة أنه غير صورة ، وزعم مرة أنه بشبر نفسه سبعة أشبار ، ثم رجع عن ذلك وقال : هو جسم لا كالأجسام .

وزعم « الوراق » أن بعض أصحاب هشام أجابه مرة إلى أنَّ الله عز وجل على العرش مماسٌّ له ، وأنه لا يفضل عن العرش ، ولا يفضل العرش عنه(٢) .

(٢) والفرقة الثانية من الرافضة : يزعمون أن ربّهم ليس بصورة ، ولا كالأجسام ، و إنما يذهبون فى قولهم « إنه جسم » إلى أنه موجود ، ولا يثبتون البارئ ذا أجزاء مؤتلفة وأبعاض متلاصقة ، و يزعمون أن الله عز وجل على العرش مستوٍ بلا مُمَاسّة ولا كَيْف .

(٣) والفرقة الثالثة من الرافضة : يزعمون أن ربهم على صورة الإنسان

---

(١) الجاحظ : هو إمام الكتاب عمرو بن بحر بن محبوب ، الكنانى ، البصرى ، كاتب العربية الفحل ، وشيخ كل من حمل قلما ، وهو من المتكلمين ، وله نحلة ينتمى إليها خلق ، وهى معدودة فى أصناف المعتزلة ، وتوفى بالبصرة فى سنة خمس وخمسين ومائتين وقد نيف على تسعين سنة (انظر الترجمة رقم ٤٧٩ فى وفيات الأعيان لابن خلكان ٣/ ١٤٠ بتحقيقنا)

(٢) انظر الفرق بين الفرق (١٩ و ٤٠ و ٤٢ و ٧٩ و ٨٤ و ١٣٩) .

ويمنعون أن يكون جسما .

الهشامية أيضا

(٤) والفرقة الرابعة من الرافضة « الهشامية » أصحاب « هشام بن سالم الجواليقى »[١].

يزعمون أنَّ ربهم على صورة الإنسان ، وينكرون أن يكون لحما ودما ، ويقولون : هو نور ساطع يتلألأ بياضا ، وأنه ذو حواسّ خمسٍ كحواسّ الإنسان ، له يد ورجل وأنف وأذن وعين وفم ، وأنه يسمع بغير ما يبصر به ، وكذلك سائر حواسّه متغايرة عندهم .

وحكى « أبو عيسى الوراق » أن هشام بن سالم كان يزعم أن لربه وَفْرَةً[٢] سوداء ، وأن ذلك نور أسود .

(٥) والفرقة الخامسة [من الرافضة] : يزعمون أن رب العالمين ضياء خالص ، ونورٌ بحتٌ ، وهو كالمصباح الذى من حيث ما جئته يلقاك بأمر واحد ، وليس بذى صورة ولا أعضاء ولا اختلاف فى الأجزاء ، وأنكروا أن يكون على صورة الإنسان ، أو على صورة شىء من الحيوان .

(٦) والفرقة السادسة من الرافضة : يزعمون أن ربهم ليس بجسم ، ولا بصورة ، ولا يشبه الأشياء ، ولا يتحرك ولا يسكن ، ولا يماس .

وقالوا فى التوحيد بقول المعتزلة والخوارج .

وهؤلاء قوم من متأخريهم ، فأما أوائلهم فإنهم كانوا يقولون ما حكينا عنهم من التشبيه .

* * *

---

(١) انظر الفرق بين الفرق (١٩ و ٤٠ و ٤٤ و ١٣٩)

(٢) الوفرة — بفتح الواو وسكون الفاء — الشعر الذى يجتمع على رأس الإنسان ، أو ما سال على الأذنين منه ، أو ما جاوز شحمة الأذن ، أخزى الله هشام بن سالم وأبعده ! !

قول الرافضة في حملة العرش

واختلفت الرافضة فى حَمَلَة العرش : هـل يحملون العرش أم يحملون البارئ عز وجل ؟

وهم فرقتان :

اليونسية

فرقة يقال لها «اليونسية» أصحاب « يونس بن عبد الرحمن القمىّ »(١) مولى آل يقطين .

يزعمون أن الحملة يَحْملون البارئ ، واحتج يونس فى أن الحَمَلَة تطيق حمله ، وشبههم بالكُرْكِى(٢) ، وأن رجليه تحملانه وهما دقيقتان .

وقالت فرقة أخرى : إن الحملة تحمل العرش ، والبارئ يستحيل أن يكون محمولا .

* * *

واختلفت الروافض : هل يوصف البارئ بالقدرة على أن يظلم أم لا ؟ فأبى ذلك قوم ، وأجازه آخرون .

* * *

واختلفت الروافض فى القول إنّ الله سبحانه عالم حىّ قادر سميع بصير إله .

وهم تسع فرق :

الزرارية (التيمية)

(١) فالفرقة الأولى منهم « الزرارية » أصحاب « زُرَارة بن أعين الرافضى »(٣)

---

(١) أنظر الفرق بين الفرق (١٩ و٤٣ و١٣٩)

(٢) الكركى ــ بضم الكاف الأولى وسكون الراء بعدها كاف مكسورة فياء مشدودة ، بزنة الكرسى ــ طائر يقرب من الوز ، أبتر الذنب ، رمادى اللون ، فى خده لمعات سود ، قليل اللحم ، صلب العظم ، دقيق الرجلين طويلهما ، يأوى إلى الماء أحيانا ، وجمعه كراكى

(٣) انظر ص ١٠٠ من هذا الجزء ، وانظر منهاج السنة المحمدية لابن تيمية (١ / ٢٠٧)

يزعمون أن الله لم يزل غير سميع ولا عليم ولا بصير ، حتى خلق ذلك لنفسه ، وهم يُسمَّون « التَّيْمِيَّة[١] » ورئيسهم زرارة بن أعين .

السبابية

(٢) والفرقة الثانية منهم « السبابية » أصحاب « عبد الرحمن بن سبابة » . يقفون فى هذه المعانى ، ويزعمون أن القول فيها ما يقول جعفر ، كائنا قوله ما كان ، ولا يُصوّبون فى هذه الأشياء قولا .

(٣) والفرقة الثالثة منهم : يزعمون أن الله عز وجل لا يوصف بأنه لم يزل إلٰها قادراً ولا سميعا بصيرا حتى يحدث الأشياء ؛ لأن الأشياء التى كانت قبل أن تكون ليست بشىء ، ولن يجوز أن يُوصَفَ بالقدرة لاعلى شىء ، وبالعلم لابشىء .

وكُلُّ الروافض ، إلاشرذمة قليلة ، يزعمون أنه يريدالشىء ثم يبدوله فيه[٢] .

(٤) والفرقة الرابعة من الروافض : يزعمون أن الله لم يزل لاحيًّا ثم صار حيا

أصحاب شيطان الطاق

(٥) والفرقة الخامسة من الروافض ، وهم أصحاب[٣] « شيطاق الطاق » . يزعمون أنَّ الله عالم فى نفسه ليس بجاهل ، ولكنه إنما يعلم الأشياء إذا قدرها وأرادها ، فأما قبل أن يُقدِّرها ويريدها فمحال أن يعلمها ، لا لأنه ليس بعالم ، ولكن الشىء لا يكون شيئا حتى يقدره ويثبته بالتقدير ، والتقديرُ عندهم الإرادةُ .

(٦) والفرقة السادسة من الرافضة أصحاب « هشام بن الحكم » .

---

(١) فى الأصل هنا «وهم يسمون التيمية» مخالفا ماسبق فى ص ١٠٠ ولما فى منهاج السنة (١ / ٢٠٧) نقلا عن عبارة المؤلف

(٢) يبدو له : أى يظهر له وجه المصلحة بعد خفائه عليه فيغير رأيه ، لعنهم الله وقبحهم ! وانظر تعريفات الجرجانى (٢٩)

(٣) شيطان الطاق : لقب لقبوا به أبا جعفر محمد بن النعمان ، الأحول ، والشيعة تلقبه « مؤمن الطاق » وإضافته إلى سوق فى طاق المحامل بالكوفة كان يجلس بها للصرف ، وانظر الملل والنحل للشهرستانى (١ / ٣١٣) والفرق بين الفرق (٤٤) والانتصار (٥٨و٦ و١٧٧) وفهرست ابن النديم (١٧٦ ل ٢٥٠ م)

الهشامية أيضا

يزعمون أنه محال أن يكون الله لم يزل عالماً بالأشياء بنفسه ، وأنه إنما يعلم الأشياء بعد أن لم يكن بها عالما ، وأنه يعلمها بعلم ، وأنّ العلم صفة له ، ليست هي هو ولا غيره ولا بعضه ، فيجوزُ أن يقال : العلم مُحْدَث ، أو قديم ؛ لأنه صفة ، والصفة لا توصف .

قال : ولو كان لم يزل عالما لكانت المعلومات لم تزل ؛ لأنه لا يصح عالم إلا بمعلوم موجود ، قال : ولو كان عالما بما يفعله عبادُه لم يصحّ المحنة والاختبار .

وقال هشام في سائر صفات الله عز وجل ، كقدرته وحياته وسمعه و بصره و إرادته : إنها صفات لله ، لا هي الله ولا غير الله .

وقد اختُلِف عنه في القدرة والحياة : فمن الناس من يحكي عنه أنه كان يزعم أن البارئ لم يزل حيًّا قادراً ، ومنهم من ينكر أن يكون قال ذلك .

(٧) والفرقة السابعة من الرافضة لا يزعمون أن البارئ عالم في نفسه ، كما قال شيطان الطاق ، ولكنهم يزعمون أن الله عز وجل لا يعلم الشيء حتى يؤثّر أثره ، والتأثير عندهم الإرادةُ ؛ فإذا أراد الشيءَ عَلِمَه ، و إذا لم يرده لم يعلمه ، ومعنى أراد عندهم أنه تحرك حركةً هي إرادة ، فإذا تحرك عَلِمَ الشيء ، و إلاَّ لم يَجُزِ الوصف له بأنه عالم به ، وزعموا أنه لا يوصف بالعلم بما لا يكون .

(٨) والفرقة الثامنة من الرافضة يقولون : إن معنى أن الله يعلم أنه يفعل ؛ فإن قيل لهم : أتقولون إنّ الله لم يزل عالما بنفسه ؟ اختلفوا ، فمنهم من يقول : لم يزل لا يعلم بنفسه حتى فعل العلم ، لأنه قد كان ولمَّا يفعل ، ومنهم من يقول : لم يزل يعلم بنفسه ، فإن قيل لهم : فلم يزل يفعل ؟ قالوا : نعم ، ولا نقول بقدم الفعل .

ومن الرافضة من يزعم أن الله يعلم ما يكون قبل أن يكون ، إلا أعمال العباد فإنه لا يعلمها إلا في حال كونها .

(٩) والفرقة التاسعة من الرافضة : يزعمون أن الله لم يزل عالما حيًّا قادراً ، و يميلون إلى نفي التشبيه ، ولا يقولون بحدوث العلم ، ولا بما حكيناه من التجسيم وسائر ما أخبرنا به من التشبيه عنهم .

* * *

قول الرافضة في جواز البداء على الله تعالى

وافترقت الرافضة : هل البارى يجوز أن يَبْدُوَ له إذا أراد شيئاً أم لا ؟ على ثلاث مقالات :

(١) فالفرقة الأولى منهم يقولون : إنَّ الله تبدو له البَدَاوات ، وإنه يريد أن يفعل الشىء فى وقت من الأوقات ثم لا يُحْدِثه لما يحدث له من البَدَاء ، وإنه إذا أمر بشريعة ثم نسخها فإنما ذلك لأنه بَدَا له فيها، وإن ما علم أنه يكون ولم يُطْلع عليه أحدا من خلقه فجائز عليه [البَدَاء] فيه ، وما أطْلَعَ عليه عبادَه فلا يجوز عليه البَدَاء فيه .

(٢) والفرقة الثانية [منهم] يزعمون أنه جائز على الله البَدَاء فيما علم أنه يكون حتى لا يكون ، وجوزوا ذلك فيما أطْلَعَ عليه عبادَه ، وأنه لا يكون ، كما جوزوه فيما لم يُطْلع عليه عباده .

(٣) والفرقة الثالثة منهم يزعمون أنه لا يجوز على الله عز وجل البَدَاء ، وينفون ذلك عنه تعالى .

***

قول الرافضة فى القرآن

واختلفت الروافض فى القرآن .

وهم فرقتان :

(١) فالفرقة الأولى منهم « هشام بن الحكم » وأصحابه .

الهشامية أيضا

يزعمون أن القرآن لا خالق ولا مخلوق ، وزاد بعضُ مَنْ يُخبر على المقالات فى الحكاية عن هشام ، فزعم أنه كان يقول : لا خالق ولا مخلوق ، ولا يقال أيضاً : غير مخلوق ، لأنه صفة ، والصفة لا توصف .

وحكى « زرقان » عن هشام بن الحكم أنه قال : القرآن على ضربين : إن كنت تريد المَسْمُوع فقد خلق عز وجل الصَّوْت المقَطَّع ، وهو رسم القرآن ، فأما القرآن فهو فعل الله مثل العلم والحركة ، لا هو هو ولا غيره .

(٢) والفرقة الثانية منهم : يزعمون أنه مخلوق محدث ، لم يكن ثم كان ، كما تزعم المعتزلة والخوارج ؛ وهؤلاء قوم من المتأخرين منهم .

* * *

قول الرافضة فى أعمال العباد

واختلفت الرافضة فى أعمال العباد : هل هى مخلوقة ؟

وهم ثلاث فرق :

(١) فالفرقة الأولى منهم ، وهو « هشام بن الحكم » يزعمون أن أعمال العباد مخلوقة لله ، وحكى « جعفر بن حرب » عن هشام بن الحكم أنه كان يقول : إن أفعال الإنسان اختيار له من وجهٍ ، اضطرار من وجهٍ ، اختيار من جهة أنه أرادها واكتَسَبَهَا ، واضطرار من جهة أنها لا تكون منه إلا عند حدوث السبب المهيِّج عليها .

(٢) والفرقة الثانية منهم : يزعمون أنه لا جَبْرَ كما قال الجهمىُّ ، ولا تفويض كما قالت المعتزلة ، لأن الرواية عن الأئمة — زعموا — جاءت بذلك ، ولم يتكلفوا أن يقولوا فى أعمال العباد هل هى مخلوقة أم لا شيئا .

(٣) والفرقة الثالثة منهم يزعمون أن أعمال العباد غير مخلوقة لله ، وهذا قول قوم يقولون بالاعتزال والإمامة .

* * *

قول الرافضة فى إرادة الله

واختلفت الروافض فى إرادة الله سبحانه .

وهم أربع فرق :

(١) فالفرقة الأولى منهم أصحاب « هشام بن الحكم » و « هشام الجواليقى » يزعمون أن إرادة الله عز وجل حركة ، وهى مَعْنًى ، لا هى الله ولا هى غيره ، وأنها صفة لله ليست غيره ، وذلك أنهم يزعمون أن الله إذا أراد الشىء تحرك ، فكان ما أراد ، تعالى عن ذلك ! .

(٢) والفرقة الثانية منهم « أبو مالك الحضرمى » و « على بن مِيثَم »[(١)] ومَنْ تابعهما .

يزعمون أن إرادة الله غيره ، وهى حركة لله كما قال هشام ، إلا أن هؤلاء خالفوه ، فزعموا أن الإرادة حركة ، وأنها غير الله ، بها يتحرك .

(٣) والفرقة الثالثة منهم ، وهم القائلون بالاعتزال والإمامة .

يزعمون أن إرادة الله ليست بحركة ، فمنهم من أثبتهـا غير المراد فيقول : إنها مخلوقة لله لا بإرادة ، ومنهم من يقول : إرادة الله سبحانه لتكوين الشىء هو الشىء ، و إرادته لأفعال العباد هى أمره إياهم بالفعـل ، وهى غير فعلهم ، وهم يأبَوْن أن يكون الله سبحانه أراد المعاصى فكانت .

(٤) والفرقة الرابعة منهم يقولون : لا نقول قبل الفعل: إن الله أراده ، فإذا فعلت الطاعة قلنا : أرادها ، و إذا فعلت المعصية فهو كارهٌ لها غير محب لها

***

قول الرافضة فى الاستطاعة

واختلفت الروافض فى الاستطاعة :

وهم أربع فرق :

(١) فالفرقة الأولى منهم أصحاب « هشام بن الحكم » .

يزعمون أن الاستطاعة خمسة أشياء : الصحة ، وتخلية الشؤون ، والمدة فى الوقت ، والآلة التى بها يكون الفعل ، كاليد التى يكون بها اللَّطم والفأس التى تكون بها النجارة والإبرة التى تكون بها الخياطة وما أشبه ذلك من الآلات ، والسبب الوارد المهيّج الذى من أجله يكون الفعل ، فإذا اجتمعت هذه الأشياء كان الفعل واقعا ، فمن الاستطاعة ما هو قبل الفعل موجود ، ومنها مالا يوجد

---

(١) على بن ميثم : هو على بن إسماعيل بن شعيب بن ميثم بن يحيى التمار ، وسماه ابن حزم على بن ميثم الصابونى ، وله ترجمة فى فهرس ابن النديم (١٧٥ ل٢٤٩م) وانظر الانتصار فى الرد على ابن الراوندى (٩٩و٩٦و١٤٢و١٧٧) ووقع فى منهاج السنة نقلا عن هذا الكتاب (٢٠٨/١) « على بن متيم » وهو تحريف

إلا فى حال الفعل ، وهو السبب ، وزعم أنَّ الفعل لا يكون إلا بالسبب الحادث ، فإذا وُجد ذلك السبب وأحدثه الله كان الفعل لا مَحَالَةَ ، وأنَّ الموجِبَ للفعل هو السبب ، وما سوى ذلك من الاستطاعة لا يوجبه .

(٢) والفرقة الثانية منهم « زرارة بن أعين » و « عبيد بن زرارة » و « محمد ابن حكيم » و « عبد الله بن بُكير » و « هشام بن سالم الجواليقى » و « حميد ابن رباح (؟) » و « شيطان الطاق » .

يزعمون أن الاستطاعة قبل الفعل ، وهى الصحّة ، وبها يستطيع المستطيع ، فكل صحيح مستطيعٌ .

وكان « شيطان الطاق » يقول : لا يكون الفعل إلا أنْ يشاء الله .

وحكى عن « هشام بن سالم » أن الاستطاعة جسم ، وهى بعض المستطيع .

ومن الرافضة من يقول : الاستطاعة كلُّ مالا يُنال الفعل إلا به ، وذلك كله قبل الفعل ، والقائل بهذا « هشام بن حرول » .

(٣) والفرقة الثالثة منهم أصحاب « أبى مالك الحضرمى » .

يزعمون أن الإنسان مستطيعٌ للفعل فى حال الفعل ، وأنه يستطيعه لا باستطاعة فى غيره .

وحكى « زرقان » عنه أنه كان يزعم أن الاستطاعة قبل الفعل للفعل ولتركه .

(٤) والفرقة الرابعة منهم : يزعمون أن الإنسان إن كان قادرا بالات وجدٍ فهو قادر من وجه ، وغير قادر من وجه .

* * *

قول الروافض فى أعمال الإنسان والحيوان

واختلفت الروافض فى أفعال الناس والحيوان : هل هى أشياء أم ليست بأشياء ؟ وهل هى أجسام أم لا ؟ .

وهم ثلاث فرق :

(١) فالفرقة الأولى [منهم] « الهشامية » أصحاب « هشام بن الحكم » .

يزعمون أن الأفعال صفاتٌ للفاعلين ، ليست هى هم ولا غيرهم ، وأنها ليست بأجسام ولا أشياء .

وحُكى عنه أنه قال : هى معانٍ ، وليست بأشياء ولا أجسام ، وكذلك قوله فى صفات الأجسام ، كالحركات والسكنات والإرادات والكراهات والكلام والطاعة والمعصية والكفر والإيمان ، فأما الألوان والطعوم والأرابيح فكان يزعم أنها أجسام ، وأن لون الشىء هو طعمه ، وهو رائحته

وحكى « زرقان » عنه أنه قال : الحركة فعل ، والسكون ليس بفعل .

الجواليقية

(٢) والفرقة الثانية منهم : يزعمون أن حركات العباد وأفعالهم وسكناتهم ، أشياء ، وهى أجسام ، وأنه لاشىء إلا الأجسام ، وأن العباد يفعلون الأجسام ، وهذا قول «الجواليقية »[1] و « شيطان الطاق ».

(٣) والفرقة الثالثة منهم ، وهم القائلون بالاعتزال والإمامة ، يقولون فى ذلك كأقاويل المعتزلة ، ويختلفون فيه كاختلافهم :

فنهم قوم يزعمون أن أفعال الإنسان وسائر الحيوان أعراض ، وكذلك قولهم فى الألوان والطعوم والأرابيح والأصوات وسائر صفات الأجسام .

وسنذكر اختلاف المعتزلة فى ذلك عند ذكرنا أقاويل المعتزلة ، فلهذه العلة لم نَسْتَقْصِ أقاويل المعتزلة فى هذا الموضع من كتابنا ؛ إذ كنا إنما نحكى فى هذا الموضع أقاويلَ الشيع دون غيرهم .

* * *

قول الروافض فى التولد

واختلفت الروافض فيما يتولد عن فعل الإنسان : هل هو فعله ؟ وهل يُحْدِث الفاعل فعلا فى غيره أو لا يحدث الفعلَ إلا فى نفسه ؟

وهم فرقتان :

(١) فالفرقة الأولى منهم : يزعمون أنّ الفاعل لا يفعل فى غيره فعلا ،

---

(١) منسوبون إلى هشام بن سالم الجواليقى ، وفى خطط المقريزى (٢ /٣٤٨) هشام بن سالم الجولقى ، وسماهم الجولقية

ولا يفعل إلا فى نفسه ، ولا يثبتون الإنسان فاعلا لما يتولد عن فعله ، كالألم المتولِّد عن الضربة ، واللذة التى تحدث عند الأكل وسائر المتولدات .

(٢) والفرقة الثانية منهم ، وهم القائلون بالاعتزال والنص على علىّ بن أبى طالب : يزعمون أن الفاعل منا ما يحدث الفعل فى غيره ، وأن ما يتولد عن فعله كالألم المتولد عن الضربة والصوت المتولد عن اصطكاك الحجرين وذهاب السهم المتولد عن الرمية ، فعلٌ لمن تولد ذلك عن فعله .

* * *

قول الروافض فى الرجعة

واختلفت الروافض فى رجعة الأموات إلى الدنيا قبل يوم القيامة .

وهم فرقتان :

(١) فالفرقة الأولى منهم : يزعمون أن الأموات يرجعون إلى الدنيا قبل يوم الحساب ، وهذا قول الأكثر منهم ، وزعموا أنه لم يكن فى بنى إسرائيل شىء إلا ويكون فى هذه الأمة مثله ، وأنّ الله سبحانه قد أحْيا قوما من بنى إسرائيل بعد الموت ، فكذلك يحيى الأموات [فى هذه الأمة] ويردهم إلى الدنيا قبل يوم القيامة .

(٢) والفرقة الثانية منهم ، وهم أهل الغلو : ينكرون القيامة والآخرة ، ويقولون : ليس قيامة ، ولا آخرة ، وإنما هى أرواح تتناسخ فى الصور : فمن كان محسنا جُوزِىَ : بأن يُنْقَلَ روحُه إلى جسد لا يلحقه [فيه] ضرر ولا ألم ، ومن كان مسيئاً جُوزى : بأن ينقل روحه إلى أجساد يلحق الروحَ فى كونه فيها الضررُ والألم ، وليس شىء غير ذلك ، وأنّ الدنيا لا تزال أبداً هكذا .

* * *

قول الروافض فى القرآن هل زيد فيه أو نقص منه

واختلفت الروافض فى القرآن : هل زيد فيه أو نُقِص منه؟ .

وهم ثلاث فرق[1] :

(١) فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن القرآن قد نقص منه ، وأما الزيادة فذلك غير

(١) سقط ذكر الفرقة الثانية من هذه الفرق

جائز أن يكون قد كان ، وكذلك لا يجوز أن يكون قد غُيِّر منه شيء عما كان عليه ، فأما ذهاب كثير منه فقد ذهب كثير منه ، والإمام يحيط علما به ، [.....]

(٣) والفرقة الثالثة منهم ، وهم القائلون بالاعتزال والإمامة : يزعمون أن القرآن ما نُقِصَ منه ، ولا زيد فيه ، وأنه على ما أنزل الله تعالى على نبيه عليه الصلاة والسلام ، لم يُغيَّر ولم يُبَدَّل ، ولا زال عما كان عليه .

* * *

قول الروافض في الأئمة هل يجوز أن يكونوا أفضل من الأنبياء ؟

واختلفت الروافض فى الأئمة : هل يجوز أن يكونوا أفضل من الأنبياء أم لا يجوز ذلك ؟

وهم ثلاث فرق :

(١) فالفرقة الأولى منهم : يزعمون أن الأئمة لا يكونون أفضَلَ من الأنبياء ، بل الأنبياء أفضل منهم ، غير أنَّ بعضَ هؤلاء جوّزوا أن يكون الأئمة أفضل من الملائكة .

(٢) والفرقة الثانية منهم : يزعمون أن الأئمة أفضل من الأنبياء والملائكة ، وأنه لا يكون أحد أفضل من الأئمة ، وهذا قول طوائف منهم .

(٣) والفرقة الثالثة منهم ، وهم القائلون بالاعتزال والإمامة : يزعمون أن الملائكة والأنبياء أفضل من الأئمة ، ولا يجوز أن يكون الأئمة أفضل من الأنبياء والملائكة .

* * *

قول الروافض في جواز المعصية على الرسول

واختلفت الروافض فى الرسول عليه السلام : هل يجوز عليه أن يعصى أم لا ؟

وهم فرقتان :

(١) فالفرقة الأولى منهم : يزعمون أن الرسول — صلى الله عليه وسلم — جائز عليه أن يعصى الله ، وأنَّ النبيّ قد عصى فى أخذ الفِداء يوم بَدْر ، فأما الأئمة

فلا يجوز ذلك عليهم ؛ لأن الرسول إذا عصى فالوحيُ يأتيه من قِبَل الله ، والأئمة لا يُوحَى إليهم ، ولا تهبط الملائكة عليهم ، وهم معصومون ، فلا يجوز عليهم أن يسهوا ، ولا يغلطوا ، وإنْ جاز على الرسول العصيان ، والقائل بهذا القول « هشام بن الحكم » .

(٢) والفرقة الثانية منهم : يزعمون أنه لا يجوز على الرسول - عليه السلام ! - أن يعصى الله - عز وجل ! - ولا يجوز ذلك على الأئمة ، لأنهم جميعاً حُجَجُ الله ، وهم معصومون من الزلَل ، ولو جاز عليهم السَّهْو واعتماد المعاصي وركوبها لكانوا قد ساوَوُا المأمومين فى جواز ذلك عليهم ، كما جاز على المأمومين ، ولم يكن المأمومون أحْوَجَ إلى الأئمة من الأئمة لو كان ذلك جائزا عليهم جميعا .

* * *

قول الراوفض فى الأئمة هل يسع جهلهم

واختلفت الروافض فى الأئمة : هل يسع جهلهم ؟ وهل الواجب عرفانهم فقط أم الواجب عرفانهم والقيام بالشرائع التى جاء بها الرسول صلى الله عليه وسلم؟ وهم أربع فرق :

(١) فالفرقة الأولى منهم : يزعمون أنّ معرفة الأئمة واجبة ، وأن القيام بالشرائع التى جاء بها الرسولُ واجب ، وأن من جَهِلَ الإمام فمات مات مِيتَةً جاهليّةً .

(٢) والفرقة الثانية منهم : يزعمون أن معرفة الإمام إذا أدركها الإنسانُ لم تلزمه شريعةٌ ، ولم تجب عليه فريضة ، وإنما على الناس أن يعرفوا الأئمة فقط ، فإذا عرفوهم فلا شيء عليهم .

اليعفورية

(٣) والفرقة الثالثة منهم ، وهم « اليعفورية » : يزعمون أنه قد يَسَع جهل الأئمة ، وهم بذلك لا مؤمنون ولا كافرون .

(٤) والفرقة الرابعة منهم يقولون فى القَدَر بقول المعتزلة : إن المعارف

ضرورة ، ويفارقون اليعفورية فى جهل الأئمة ، ولا يستحلون الخصومة فى الدين ، واليعفورية أيضاً لا تستحلها .

* * *

قول الروافض فى علم الإمام

واختلفت الروافض فى الإمام : هل يعلم كل شىء أم لا ؟

وهم فرقتان :

(١) فالفرقة الأولى منهم : يزعمون أنَّ الإمام يعلم كل ما كان وكل ما يكون ، ولا يخرج شىء عن علمه من أمر الدين ولا من أمر الدنيا

وزعم هؤلاء أن الرسول كان كاتبا ، ويعرف الكتابة وسائر اللغات .

(٢) والفرقة الثانية منهم : يزعمون أن الإمام يعلم كل أمور الأحكام والشريعة ، وإن لم يُحط بكل شىء علما ؛ لأنه القَيِّمُ بالشرائع والحافظ لها ، ولما يحتاج الناسُ إليه ، فأمّا ما لا يحتاجون إليه فقد يجوز أن لا يعلمَه الإمام .

* * *

قول الروافض فى ظهور الأعلام على الأئمة

واختلفت الروافض فى الأئمة : هل يجوز أن تظهر عليهم الأعلام أم لا ؟

وهم أربع فرق :

(١) فالفرقة الأولى منهم : يزعمون أن الأئمة تظهر عليهم الأعلام والمعجزات ، كما تظهر على الرُّسُلِ ، لأنهم حُجَجُ الله سبحانه وتعالى ، كما أنَّ الرسل حُجَجُ الله ، ولم يجيزوا هُبوطَ الملائكة بالوحى عليهم .

(٢) والفرقة الثانية منهم : يزعمون أن الأعلام تظهر عليهم ، وتهبط الملائكة بالوحى عليهم ، ولا يجوز أن ينسخوا الشرائع ، ولا يبدلوها ، ولا يغيروها .

(٣) والفرقة الثالثة منهم : يزعمون أن الأعلام تظهر عليهم ، وتهبط الملائكة بالوحى عليهم ، ويجوز أن ينسخوا الشرائع ، ويبدلوها ، ويغيروها .

(٤) والفرقة الرابعة [منهم] : يزعمون أن الأعلام لا تظهر إلا على الرسل ،

وكذلك الملائكة لا تهبط إلا عليهم بالوحى ، ولا يجوز أن ينسخ الله سبحانه شريعتَنا على ألسنتهم ، بل إنما يحفظون شرائع الرسل ، ويقومون بها .

* * *

قول الروافض فى النظر والقياس

واختلفت الروافض فى النظر والقياس .

وهم ثمانى فرق :

(١) فالفرقة الأولى منهم ، وهم جمهورهم ، يزعمون أنّ المعارف كلها اضطرار وأن الخلق جميعاً مضطرون ، وأن النظر والقياس لا يؤدّيان إلى علم ، وما تَعبّد اللهُ العبادَ بهما .

(٢) والفرقة الثانية منهم ، وهم أصحاب « شيطان الطاق » : يزعمون أن المعارف كلها اضطرار ، وقد يجوز أن يمنعها الله سبحانه بعض الخلق ، فإذا منعها بعض الخلق وأعطاها بعضَهم كلفهم الإقرار مع منعه إياهم المعرفة .

(٣) والفرقة الثالثة منهم ، وهم أصحاب « أبى مالك الحضرمى » : يزعمون أن المعارف كلها اضطرار ، وقد يجوز أنْ يمنعها الله بعضَ الخلق ، فإذا منعها الله بعَض الخلق وأعطاها بعضَهم كلفهم الإقرار مع منعه إياهم المعرفة .

(٤) والفرقة الرابعة منهم أصحاب « هشام بن الحكم » : يزعمون أنّ المعرفة كلها اضطرار بإيجاب الخلقة ، وأنها لا تقع إلا بعد النظر والاستدلال ، يعنون بما لا يقع منها إلا بعد النظر والاستدلال العلمَ بالله عز وجل .

(٥) والفرقة الخامسة منهم : يزعمون أنّ المعارف ليس كلها اضطرارا ، والمعرفة بالله يجوز أن تكون كسبا ، ويجوز أن تكون اضطرارا ، وإن كانت كسبا أو كانت اضطراراً فليس يجوز الأمر بها على وَجْه من الوجوه ، وهذا قول « الحسن بن موسى » .

(٦) والفرقة السادسة منهم : يزعمون أن النظر والقياس يؤدّيانِ إلى العلم بالله ، وأن العقل حجة إذا جاءت الرسل ، فأما قبل مجيئهم فليست للعقول دلالة[1]

---

(١) فى س « فلبست العقول دلالة »

ما لم يكن سنّة بيّنة ، واعتلّوا بقول الله عز وجل (١٧ : ١٥) (وما كنا معذّبين حتى نبعث رسولا) .

(٧) والفرقة السابعة منهم يقولون بتصحيح النظر والقياس ، وأنهما يؤديان إلى العلم ، وأن العقول حجة فى التوحيد : قبل مجئ الرسل ، و بعد مجيئهم .

(٨) والفرقة الثامنة منهم : يزعمون أنّ العقول لا تدل على شيء قبل مجيء الرسل ، ولا بعد مجيئهم ، وأنه لا يُعْلَم شيء من الدين ، ولا يلزم فرض ، إلا بقول الرسل والأئمة ، وأن الإمام هو الحجة بعد الرسول ـ عليه السلام ـ لا حجة على الخلق غيره .

***

وقالت الروافض بأجمعها بنفى اجتهاد الرأى فى الأحكام و إنكاره

***

قول الروافض فى النسخ

واختلفت الروافض فى الناسخ والمنسوخ : هل يقع ذلك فى الأخبار أم لا ؟ وهم فرقتان :

(١) فالفرقة الأولى منهم : يزعمون أنّ النسخ قد يجوز أن يقع فى الأخبار فيخبر الله سبحانه أن شيئاً يكون ، ثم لا يكون ، وهذا قول أكثر أوائلهم وأسلافهم

(٢) والفرقة الثانية منهم : يزعمون أنه لا يجوز وقوع النسخ فى الأخبار ، وأن يخبر الله سبحانه أن شيئاً يكون ثم لا يكون ، لأن ذلك يوجب التكذيب فى أحد الخبرين .

***

قول الروافض فى الإيمان

واختلفت الروافض فى الإيمان ماهو ؟ وفى الأسماء .

وهم ثلاث فرق :

(١) فالفرقة الأولى منهم ، وهم جمهور الرافضة : يزعمون أن الإيمان هو الإقرار بالله و برسوله ، و بالإمام ، و بجميع ما جاء من عندهم ، فأمّا المعرفة بذلك

فضرورة عندهم ، فإذا أقرّ وعرَف فهو مؤمن مسلم ، وإذا أقر ولم يعرف فهو مسلم وليس بمؤمن .

رأى ابن جبرويه

(٢) والفرقة الثانية منهم ، وهم قوم من متأخّريهم من أهل زماننا هذا : يزعمون أن الإيمان جميعُ الطاعات ، وأن الكفر جميعُ المعاصى ، ويُثْبِتون الوعيد ، ويزعمون أن المتأوِّلين الذين خالفوا الحق بتأويلهم كفار ، وهذا قول «ابن جبرويه»

رأى على بن ميثم

(٣) والفرقة الثالثة منهم أصحاب «على بن ميثم» : يزعمون أنّ الإيمان اسم للمعرفة والإقرار وسائر الطاعات ، فمن جاء بذلك كله كان مستكمل الإيمان ، ومن ترك شيئا مما افترض الله عليه غيرَ جاهدٍ له فليس بمؤمن ، ولكن يسمى فاسقا ، وهو من أهل الملّة : تحل مناكحته ، وموارثته ، ولا يكفرون المتأولين .

* * *

قول الروافض فى الوعيد

واختلفت الروافض فى الوعيد .

وهم فرقتان :

(١) فالفرقة الأولى منهم يثبتون الوعيد على مخالفيهم ، ويقولون : إنهم يعذّبون ، ولا يقولون بإثبات الوعيد فيمن قال بقولهم ، ويزعمون أن الله سبحانه يُدْخِلهم الجنة ، وإنْ أدخلهم النارَ أخرجهم منها ، ورَوَوْا فى ذلك عن أئمتهم أن ما كان بين الله وبين الشيعة من المعاصى سألوا الله فيهم ، فصفحَ عنهم ، وما كان بين الشيعة وبين الأئمة تجاوزوا عنه ، وما كان بين الشيعة وبين الناس من المظالم شَفَعُوا لهم إليهم حتى يصفحوا عنهم .

(٢) والفرقه الثانية منهم : يذهبون إلى إثبات الوعيد ، وأن الله عز وجل يعذب كل مرتكب الكبائر ، من أهل مقالتهم كان أو من غير أهل مقالتهم ، ويخلدهم فى النار .

* * *

قول الروافض فى خلق الشىء

واختلفت الروافض فى خلق الشىء : أهو الشىء أم غيره ؟

وهم فرقتان :

(١) فالفرقة الأولى منهم أصحابه « هشام بن الحكم » : يزعمون أن خلق الشيء صفة للشيء ، لاهوالشيء ولاهوغيره ؛ لأنه صفةللشيء ،والصِّفة لا توصف ، وكذلك زعموا أن البقاء صفة للباقى ، لا هى هو ولا غيره ، وكذلك الفناء صفة للفانى ، لا هى هو ولا هى غيره .

(٢) والفرقة الثانية منهم : يزعمون أن الخلق هو المخلوق ، وأن الباقى يبقى لا ببقاء ، وأن الفانى يفنى لا بفناء .

***

قول الرافضة فى عذاب الأطفال

واختلفت الروافض فى عذاب الأطفال فى الآخرة .

وهم فرقتان :

(١) فالفرقة الأولى منهم : يزعمون أن الأطفال جائز أن يعذبهم الله ، وجائز أن يعفو عنهم ، كلٌّ ذلك له أن يفعله .

(٢) والفريق الثانى ـ وهم أصحاب «هشام بن الحكم» ، فيما حكى «زرقان» عنه ، فإن لم يكن هشام بن الحكم قاله فمن يقوله اليوم كثير — يزعمون أنه لا يجوز أن يعذب الله سبحانه الأطفال ، بل هم فى الجنة .

***

قول الروافض فى ألم الأطفال فى الدنيا

واختلفت الروافض فى ألم الأطفال فى الدنيا .

وهم ثلاث فرق :

(١) فالفرقة الأولى منهم : يزعمون أن الأطفال يألمون فى الدنيا ، وأن إيلامهم فعلُ الله بإيجاب الخلقة ؛ لأن الله خلقهم خلقة يألمون إذا قطعوا أو ضربوا.

(٢) والفرقة الثانية منهم : يزعمون أن الأطفال يألمون فى الدنيا ، وأن الألم الذى يحل فيهم فعل الله لا بإيجاب الخلقة ، ولكن باختراع ذلك فيهم ، وكذلك

قولهم فى سائر المتولدات ، كالصَّوْت الحادث عند الاصطكاك ، وذهاب الحجر الحادث عند دفعتنا للحجر ، وما أشبه ذلك .

(٣) والفرقة الثالثة منهم ، وهم القائلون بالإمامة والاعتزال : يزعمون أنّ الآلام التى تحلّ فى الأطفال منها ما هو فعل الله ، ومنها ما هو فعل لغيره ، وأن ما يفعله من الألم فإنما يفعلُه اخترعا لا لسبب يوجبه .

* * *

وأجمعت الروافض على تصويب على رضوان الله عليه فى حَرْبه مَنْ حارب ، وتخطئة مَنْ حارب عليا .

* * *

قول الروافض فيمن حارب عليا

واختلفت الروافض فى مُحَارب علىّ .

وهم فرقتان :

(١) فالفرقة الأولى منهم يقولون بإكفار مَنْ حارب عليًّا وتضليله ، ويشهدون بذلك على طَلْحة والزبير ومُعَاوية بن أبى سفيان ، وكذلك يقولون فيمن ترك الائتمام به بعد الرسول عليه السلام .

(٢) والفرقة الثانية منهم : يزعمون أنّ مَنْ حارب عليا فاسق ، ليس بكافر ؛ إلا أن يكون حارب عليا عنادا للرسول صلى الله عليه وسلم ، وردًّا عليه ، فهم كفار وكذلك يقولون فى ترك أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الائتمامَ بعلى بن أبى طالب بعده : إنهم إن كانوا تركوا الائتمام به عناداً للرسول وردًّا عليه فهم كفار ، وإن كانوا تركوا ذلك لا على طريق العناد والتكذيب للرسول صلى الله عليه وسلم والرد عليه فَسَقُوا ولم يكفروا .

* * *

قول الروافض فى التحكيم

واختلفت الروافض فى التحكيم :

وهم فرقتان :

(١) فالفرقة الأولى منهم : يزعمون أن عليًّا إنما حكّم للتقيّة[1] ، وأنه مصيب في تحكيمه للتقية ، وأن التقية تسعه إذا خاف على نفسه .

واعتلوا في ذلك بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان في تقيّةٍ في أول الإسلام يكتم الدين .

(٢) والفرقة الثانية منهم : يزعمون أن التحكيم صوابٌ على أي وجه فعله ، على التقية أو على غير التقية .

***

قول الروافض في جواز الخروج قبل ظهور الإمام.

وأجمعت الروافض على إبطال الخروج وإنكار السيف ولو قتلت ، حتى يظهر لها الامام ، وحتى يأمرها بذلك .

واعتلّتْ في ذلك بأن النبي صلى الله عليه وسلم قبل أن يأمره الله عز وجل بالقتال كان محرِّما على أصحابه أن يقاتلوا .

***

قولهم في الصلاة خلف مخالفيهم.

وأجمعوا على أنه لا يجوز الصلاة خلف الفاسقين ، وإنما يصلون خلف الفاسقين تقيةً ، ثم يعيدون صلاتهم .

***

قولهم في سباء نساء مخالفيهم.

واختلفت الروافض في سِباء نساء مخالفيهم، وأخذ أموالهم إذا أمكنهم ذلك . وهم فرقتان :

(١) فالفرقة الأولى منهم : يستحلون ذلك ، ويستحبونه ، ويستحلون سائر المحظورات ، ويتأولون قول الله عز وجل (٥ : ٩٣) (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جُنَاح فيما طعموا إذ ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات) وقوله (٧ :٣٢) : (قل: من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيباب من الرزق ؟ قل: هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة)

(١) انظر الهامشة رقم ٣ في ص ٨٧ من هذا الجزء

(٢) والفرقة الثانية منهم : يحرمون سِباء نساء مخالفيهم وأخذ أموالهم بغير حق ، ولا يبيحون المحظورات ولا يستحلونها .

* * *

قول الروافض في الجزء الذي لا يتجزأ

واختلفوا في الجزء الذي لا يتجزأ .

وهم فرقتان :

(١) فالفرقة الأولى منهم : يزعمون أن الجزء يتجزأ أبداً ، ولا جزء إلا وله جزء ، وليس لذلك آخر إلا من جهة المساحة ، وأن لمساحة الجسم آخِراً ، وليس لأجزائه آخر من باب التجزؤ ، والقائل بهذا القول « هشام بن الحكم » وغيره من الروافض .

(٢) والفرقة الثانية منهم يقولون : إن لأجزاء الجسم غاية من باب التجزؤ ، وله أجزاء معدودة لها كلٌّ وجميعٌ ، ولو رفع البارىء كل اجتماع في الجسم لبقيت أجزاؤه لا اجتماع فيها ، ولا يحتمل كل جزء منها التجزؤ .

* * *

قول الروافض في حقيقة الجسم

واختلفت الروافض في الجسم : ما هو ؟

وهم ثلاث فرق :

(١) فالفرقة الأولى منهم : يزعمون أنَّ الجسم هو الطويل العريض العميق ، ولا يكون شيء موجودا إلا ما كان جسماً طويلا عريضا عميقا ، وأنكروا الأعراض ، وزعموا أن معنى الجسم الطويل العريض العميق أنه شيء موجود ، وأنَّ البارئ لما كان شيئاً موجودا كان جسما .

(٢) والفرقة الثانية منهم : يزعمون أن حقيقة الجسم أنه مؤلفٌ مركبٌ مجتمعٌ ، وأن البارئ عز وجل لما لم يكن مؤتلفاً مجتمعاً لم يكن جسماً .

(٣) والفرقة الثالثة منهم : يزعمون أن حقيقة الجسم أنه يحتمل الأعراضَ ، وأن أقل قليل الأجسام جزء لا يتجزأ ، وأن البارئ لما لم يحتمل الأعراض لم يكن جسماً .

قول الروافض في المداخلة

واختلفت الروافض فى المداخلة .

وهم فرقتان :

(١) فالفرقة الأولى منهم « الهشامية » ، وهم — فيما حكى « زرقان » عن هشام — يقولون بالمداخلة ، ويثبتون كون الجسمين اللطيفين فى مكان واحد كالحرارة واللون ، ولست أُحقِّق ما حكى زرقان من ذلك كما حكاه .

(٢) والفرقة الثانية منهم : ينكرون المداخلة ، ويحيلون كَوْنَ جسمين فى مكان واحد ، ويزعمون أن الجسمين يتجاوران ويتماسّان ، فأما أن يتداخلا حتى يكون حَيِّزهما واحدا فذلك محال .

* * *

قول الروافض في حقيقة الإنسان

واختلفت الروافض فى الإنسان : ما هو ؟

وهم أربع فرق[1] :

(١) فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن الإنسان اسم لِمَعْنَيَيْن : لبدنٍ ، وروحٍ ؛ فالبدن مَوَاتٌ ، والروح هى الفاعلة الدّرّاكةُ الحسّاسة ، وهى نورٌ من الأنوار ، هكذا حكى « زرقان » عن « هشام بن الحكم » .

(٢) والفرقة الثانية منهم : يزعمون أن الإنسان جزء لا يتجزأ ، ويُحيلون أن يكون الإنسانُ أكثر من جزء ؛ لأنه لو كان أكثر من جزء لجاز أنْ يَحُلَّ فى أحد الجزأين إيمانٌ وفى الآخر كفر ، فيكون مؤمنا وكافرا فى حال واحد ، وذلك محال .

وقد ذهب من أهل زماننا قوم من « النظامية » الذين يزعمون أن الإنسان هو الروح إلى [قول] الروافض .

وذهب أيضاً قوم ممن يميل إلى قول « أبى الهُذَيْل » إن الإنسان هو هذا الجسم المرئىّ إلى القول بالإمامة والرفض .

* * *

---

(١) المذكور قول فرقتين من الرافضة ، وقد ذكر فرقتين من المعتزلة فى هذه المسألة .

قول الروافض في الطفرة

واختلفت الروافض فى الطفرة .

وهم فرقتان :

(١) فالفرقة الأولى منهم أصحاب « هشام بن الحكم » فيما حكاه « زرقان » يقولون : إنّ الجسم يكون فى مكان ، ثم يصير إلى المكان الثالث من غير أن يمر بالثانى .

(٢) والفرقة الثانية منهم ينكرون ذلك ، ويحيلون أن يكون الجسم فى مكان ثم يصير إلى مكان ثالث من غير أن يمر بالمكان الثانى .

* * *

آراء فى أمور مختلفة لهشام ابن الحكم

وهذه حكاية مذاهب « لهشام » فى أشياء من لطيف الكلام :

(١) كان هشام يقول : إن الجن مأمورون ومنهيون ، لأنه قال : (٥٥ : ٣٣) (يامعشر الجن والإنس إن استطعتم ـ الآية) وقال : (٥٥ :٣٤) (فبأى آلاء ربكما تكذبان) .

(٢) وكان يقول فى وَسْوَاس الشيطان : إن الله سبحانه يقول (١١٤ : ٤ و ٥) (الوسواس الخناس الذى يوسوس فى صدور الناس) قال : فعلمنا أنه يُوَسْوِس ، وليس يدخل أبدانَ الناس ، ولكن قد يجوز أن يكون الله سبحانه قد جعل الجوَّ أداةً للشيطان يصل بها إلى القلب ، من غير أن يدخل فيه .

قال : ويعلم ما يحدث فى القلب ، وليس ذلك بغيب ؛ لأن الله سبحانه قد جعل عليه دليلا ، مثل ذلك أن يشير الرجل إلى الرجل أنْ أَقْبِل أو أَدْبِر ، فيعلم ما يريد ، فكذلك إذا فعل الإنسان فعلا يريد شيئاً من البرّ عرف الشيطان ذلك بالدليل ، فينهى الإنسانَ عنه .

(٣) وقال هشام فى الملائكة : إنهم مأمورون منهيّون ، لقول الله عز وجل (٢١ : ٢٩) (ومن يقل منهم إنى إلٰه من دونه فذلك نجزيه جهنم) وقال : (١٦ : ٥٠) (يخافون ربهم من فوقهم ، ويفعلون ما يؤمرون) .

(٤) وكان هشام يقول فى الزلازل : إن الله سبحانه خلق الأرض من طبائع مختلفة ، يُمْسك بعضها بعضا ، فإذا ضعفت طبيعةٌ منهــا غلبت الأخرى فكانت الزلزلة ، وإن ضعفت أشدَّ من ذلك كان الخَسْف .

(٥) وكان يقول فى السحر : إنه خديعة ومَخَاريق[1] ، ولا يجوز أن يقلب الساحر إنساناً حماراً ، أو العصا حيّة .

وحكى عنه « زرقان » أنه كان يجيز المَشْيَ على المـاء لغير نبيّ ، ولا يجوز أن تظهر الأعلام على غير نبيّ :

(٦) وكان يقول فى المطر : جائزٌ أن يكون ماءٌ يُصْعِدُه الله ثم يمطره على الناس ، وجائزٌ أن يكون الله يخترعه فى الجوّ ثم يمطره ، وكان يزعم أن الجو جسم رقيق .

***

رجال الرافضة ومؤلفوهم

رجال الرافضة ومؤلفو كتبهم :

« هشام بن الحـكم » وهو قطعيّ ، و « على بن منصور » و « يونس بن عبد الرحمن القمّى » و « السكاك » و « أبو الأحوص داود بن راشد البصرى » .

ومن رُوَاة الحديث : « الفضل ابن شاذان » و « الحسين بن أشكيب » و « الحسين بن سعيد » .

وقد انتحلهم « أبو عيسى الوراق » و « ابن الراوندى » وألَّفا لَهُمْ كتبا فى الإمامة .

---

(١) تقول « مخرق الرجل مخرقة » تريد موه وكذب ، والأصل فى هذه المادة « المخراق » بزنة المفتاح — وهو من لعب الصبيان ، خرقة تفتل ويضرب بعضهم بعضا بها ، وقال عمرو بن كلثوم :

كأن سيوفنا فينا وفيهم   مخاريق بأيدى لاعبينا

والتشيع غالب على أهل قُمّ[1] ، وبلاد إدريس بن إدريس وهى طَنْجَة[2] وما والاها ، والكوفة .

* * *

وحكى « سليمان بن جرير الزيدى » أن فرقة من الإمامية تزعم أن الأمر بعد النبى صلى الله عليه وسلم إلى علىّ بن أبى طالب يصنع بالإمامة ما أَحَبّ : إن شاء جعلها لنفسه ، وإن ولّاها غيره كان ذلك جائزا إن كان ذلك عدلا ، وله فى ذلك النيابة إذا نفى ، والتسليم إن شاء ورضى .

وأن فرقة أخرى قالت : إن الدين كله فى يدىْ علىّ بن أبى طالب ، وإنه يسند إليه ، وأوجبوا قطع الشهادة على سريرته ، وأن الإمامة بعده فى جماعة أهل البيت ، غير أنهم خالفوا الفرقة الأولى فى شيئين :

أحدهما — أنهم يزعمون أن عليا تولى أبا بكر وعمر على الصحة ، وسلم بيعتهما

والآخر — أنهم لا يثبتون العصمة لجماعة أهل البيت كما يثبت أولئك ، ولكنهم يَرْجُون ذلك لهم ، وأن يصيروا جميعا إلى ثواب الله ورحمته .

* * *

---

(١) « قم — بالضم والتشديد — مدينة أول من مصرها طلحة بن الأحوص الأشعرى . وأهلها كلهم شيعة إمامية ، وأصل ذلك أن سعد بن عبدالله بن سعد بن مالك ابن عامر الأشعري كان قد ربى بالكوفة ، فانتقل منها إلى قم ، وكان إماميا ، وهو الذى نقل التشيع إلى أهلها ، فلا يوجد بها سنى قط » قاله ياقوت فى معجم البلدان

(٢) « طنجة — بفتح الطاء وسكون النون — مدينة أزلية ، آثارها ظاهرة ، بناؤها بالحجارة ، قائمة على البحر ، والمدينة العامرة الآن على ميل من البحر ، وليس لها سور ، وهى على ظهر الجبل ، وماؤها فى قناة يجرى إليهم من موضع لا يعرفون منبعه على الحقيقة ، وهى خصبة ، وبين طنجه وسبتة مسيرة يوم واحد » اهـ عن ياقوت

الزيدية من الشيعة

والصنف الثالث من الأصناف الثلاثة التى ذكرناها أن الشيعة يجمعها ثلاثة أصناف ، وهم « الزيدية » .

وإنما سُموا « زيدية » لتمسكهم بقول « زيد بن على بن الحسين بن على ابن أبى طالب »[1] .

وكان زيد بن على بُويع له بالكوفة فى أيام هشام بن عبد الملك[2] ، وكان أميرُ الكوفة يوسفَ بن عمر الثقفى[3] ، وكان زيد بن على يُفَضِّل علىَّ بن أبى طالب على سائر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويتولَّى أبا بكر وعمر ، ويرى

---

(١) زيد : هو زيد بن على بن الحسين السبط بن أميرالمؤمنين على بن أبى طالب — رضى الله عنهم ! — ويكنى زيد بأبى الحسين ، وأم زيد أم ولد كان المختار بن أبى عبيد الثقفى قد أهداها إلى على بن الحسين بن على ، فولدت لعلى : زيدا هذا ، وعمر بن على ، وعلى بن على ، وخديجة بنت على ، وقد قال خصيب الوابشى : كنت إذا رأيت زيد بن على رأيت أسارير النور فى وجهه ، وكان المرجئة وأهل النسك لا يعدلون بزيد أحدا ، وقد ذكر ابن أبى الحديد فى شرح نهج البلاغة (١/٣١٥) السبب فى خروج زيد ، وذكر أقوالا متعددة فى هذه المسألة ابن الأثير فى تاريخه الكامل (٥/٩٠ بولاق) وانظر — مع ذلك — مقاتل الطالبيين لأبى الفرج الأصبهانى (١٢٧) ومروج الذهب للمسعودى (٣/٢١٨ بتحقيقنا) .

(٢) هشام : هو أبو الوليد هشام بن عبد الملك بن مروان بن الحكم ، وأمه عائشة بنت هشام بن إسماعيل بن هشام بن الوليد بن المغيرة المخزومى ، وكانت ولادته عام قتل مصعب بن الزبير سنة اثنتين وسبعين ، فسماه أبوه منصوراً وسمته أمه باسم أبيها هشام بن إسماعيل ، فلم ينكر عبد الملك ذلك ، وولى هشام الخلافة سنة خمس ومائة ، أتته الخلافة وهو بالرصافة ، أتاه البريد بالخاتم والقضيب وسلم عليه بالخلافة ، فركب من الرصافة حتى أتى دمشق ، وتوفى هشام فى عام خمس وعشرين ومائة بالرصافة ، وانظر تاريخ الكامل لابن الأثير (٥/٥٠ بولاق) ومروج الذهب (٣/٢١٦ بتحقيقنا) .

(٣) قد مضت ترجمته فى (ص ٧٥ من هذا الجزء) .

الخروج على أئمة الجور ، فلما ظهر فى الكوفة فى أصحابه الذين بايعوه سَمِع من بعضهم الطَّعْنَ على أبى بكر وعمر ، فأنكر ذلك على مَنْ سمعه منه ، فتفرق عنه الذين بايعوه فقال لهم : « رفضتمونى » فيقال : إنهم سُمُّوا الرافضة لقول زيد لهم «رفضتمونى » وبقى فى شِرْذمة ، فقاتل يوسف بن عمر ، فقُتل ، ودُفن ليلا ، وكان معه نصر ابن خزيمة العبسى ، ثم إنه ظُهر على قبره ، فنُبِشَ ، وصلب عريانا ، وله قصة يطول سَرْدُها ، ولو ذكرناها لطال بذكرها الكتاب .

ثم خرج ابنه « يحيى بن زيد »[1] بعده فى أيام الوليد بن يزيد بن عبد الملك[2] ،

---

(١) قال المسعودى فى مروج الذهب (٣/٢٢٥) : « ظهر فى أيام الوليد بن يزيد يحيى بن زيد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب ـ عليهم السلام ! ـ بالجوزجان من بلاد خراسان ، منكرا للظلم وما عم الناس من الجور ، فسير إليه نصر بن سيار مسلم بن أحوز المازنى ، فقتل يحيى فى المعركة بقرية يقال لها أرعونة ، ودفن هنالك ، وقبره مشهور مزور إلى هذه الغاية ، وليحيى وقائع كثيرة ، وقتل فى المعركة بسهم أصابه فى صدغه ، فولى أصحابه عنه يومئذ ، وأخذ رأسه فحمل إلى الوليد ، وصلب جسده بالجوزجان ، فلم يزل مصلوبا إلى أن خرج أبو مسلم صاحب الدولة العباسية ، فقتل أبو مسلم سلم بن أحوز ، وأنزل جثة يحيى ، فصلى عليها فى جماعة أصحابه ، ودفنت هناك ، وأظهر أهل خراسان النياحة على يحيى بن زيد سبعة أيام فى سائر أعمالها فى حال أمنهم على أنفسهم من سلطان بنى أمية ، ولم يولد فى تلك السنة بخراسان مولود إلا وسمى بيحيى أو زيد لما داخل أهل خراسان من الجزع والحزن عليه . وكان ظهور يحيى فى آخر سنة خمس وعشرين ، وقيل : فى أول سنة ست وعشرين ومائة ، وكان يحيى يوم قتل يكثر من التمثل بقول الخنساء :

نهين النفوس وهون النفو ... س يوم الكريهة أوفى بها

وانظر مع ذلك كامل ابن الأثير (٥/١٠٧ بولاق) .

(٢) الوليد بن يزيد بن عبد الملك بن مروان بن الحكم ، وقد بويع الوليد ابن يزيد فى اليوم الذى توفى فيه هشام بن عبد الملك ، وهو يوم الأربعاء لست خلون من شهر ربيع الآخر سنة خمس وعشرين ومائة ، ثم قتل بالبخراء يوم الخميس لليلتين

فوجّه إليه نَصْرُ بن سَيَّار[1] صاحبُ خراسان بصاحب شرطته سَلْم بن أحْوَز المازنى فقتله

وقال يحيى بن زيد فى أبيه زيد لما قُتل بالكوفة :

خليليَّ عَنِّى بالمدينة بَلِّغا ... بنى هاشم أهلَ النُّهى والتجاربِ
فحتى متى مَرْوانُ يقتلُ منكم ... خيارَكُمُ والدهر جمُّ العجائب
وحتى متى تَرْضَوْنَ بالخسْف مِنهمُ ... وكنتم أُبَاةَ الخَسْف عند التحارب
لكل قتيلٍ معشرٌ يطلبونه ... وليس لزيد بالعراقين طالبُ

وقال « دِعْبِل الخزاعى »[2] يرثى يحيى بن زيد :

بقيتا من جمادى الآخرة سنة ست وعشرين ومائة ، فكانت ولايته سنة وشهرين واثنين وعشرين يوما ، وقتل وهو ابن أربعين سنة (انظر مروج الذهب للمسعودى ٣/٢٢٤ بتحقيقنا ، طبعة ثانية ، وكامل ابن الأثير ٥/١٠٤ بولاق ، ومعجم البلدان لياقوت ٢/٨٧) .

(١) نصر بن سيار بن رافع ، من بنى جندع بن ليث بن كنانة ، وهم رهط عبيد بن عمير بن قتادة الليثى ، وكان سيار بن رافع مع مصعب بن الزبير ، فسرق عيبة ، فقطع عبد الرحمن بن سمرة يده ، فكان يقال له الأقطع ، وكان ابنه نصر يكنى أبا الليث ، ولاه هشام بن عبد الملك خراسان فلم يزل واليا عليها عشر سنين حتى وقعت الفتنة ، فخرج يريد العراق فمات بالطريق ، بناحية ساوة . وهو صاحب الأبيات التي بعث بها إلى مروان بن محمد آخر ملوك بنى أميـة حين ظهر أبو مسلم الخراسانى يدعو أول الأمر لإبراهيم بن محمد بن على بن عبدالله بن العباس ، وهذه الأبيات هى قوله :

أرى بين الرماد وميض نار ... ويوشك أن يكون له ضرام
فإن النـار بالعودين تذكى ... وإن الحرب أولها الكلام
أقول من التعجب: ليت شعرى ... أأيقـاظ أميـة أم نيـام ؟
فإن يك قومنا أضحوا نياما ... فقل : قوموا فقد حان القيام

وانظر (معارف ابن قتيبة ١٨٠ ومروج الذهب ٢/٢٥٥ وما بعدها ، وكامل ابن الأثير ٥/٧٩، ٩٤، ٩٩، ١٠٧، ١١٩، ١٥٣)

(٢) ستأتى قريبا ترجمته (فى ص ١٤٤ من هذا الجزء) عند كلام المؤلف على مقتل الحسين السبط بن أمير المؤمنين على بن أبى طالب .

قبورٌ بكُوفان وأخرى بطَيْبة وأخرى بفخٍّ نالها صلواتى[١]
وأخرى بأرض الجوزجان محلُّها وأخرى بباخَمْرَا لدى الغَرَبات[٢]

يعنى بالقبور التى بأرض الجوزجان « يحيى بن زيد » ومن قتل معه .

والزيديةُ ستُّ فِرَقٍ[٣] :

---

(١) كوفان : أراد الكوفة ، وبها قتل أمير المؤمنين على بن أبى طالب ، وجماعة من أهل البيت ، وطيبة — بفتح الطاء وسكون الياء — هى مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وفيها قتل أيضا جماعة من أهل البيت منهم محمد بن عبد الله بن الحسن الذى قتله عيسى بن موسى الهاشمى (وانظر ص ٧١ من هذا الجزء) وفخ — بفتح الفاء وتشديد الخاء المعجمة — واد بمكة ، وفيه قتل أبو عبد الله الحسين بن على بن الحسن بن الحسن بن على بن أبى طالب ، وكان قد خرج يدعو إلى نفسه فى ذى القعدة سنة ١٦٩ وبايعه جماعة من العلويين بالخلافة بالمدينة ، وخرج إلى مكة فلما كان بفخ لقيته جيوش بنى العباس وعليهم العباس بن محمد بن على بن عبد الله بن العباس ، فالتقوا يوم التروية من سنة ١٦٩ ، فبذلوا له الأمان ، فقال : الأمان أريد ، فيقال : إن مباركا التركى رشقه بسهم فمات ، وحمل رأسه إلى الهادى ، وقتلوا جماعة من عسكره وأهل بيته ، فبقى قتلاهم ثلاثة أيام حتى أكلتهم السباع ، ولهذا يقال : لم تكن مصيبة بعد كربلاء التى قتل فيها أبو عبد الله الحسين السبط أشد وأفجع من فخ (انظر معجم البلدان فى مواد هذا البحث)

(٢) الجوزجان : اسم كورة واسعة من كور بلخ بخراسان ، وبها قتل يحيى بن زيد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب ، وباخمرا : موضع بين الكوفة وواسط ، وهو إلى الكوفة أقرب ، وفيه كانت الوقعة بين أصحاب أبى جعفر المنصور وإبراهيم بن عبد الله بن الحسن بن على بن أبى طالب ، وقتل إبراهيم هناك ، فقبره ثمة يزار ، والغربات : جمع غربة — بالتحريك — وهى عند أهل الحجاز شجرة ضخمة شاكة خضراء يتخذ منها القطران ، وأهل بغداد لا يعرفون الغرب إلا شجر الخلاف (انظر معجم البلدان)

(٣) قال المسعودى فى مروج الذهب (٣/٢٢٠) : « وقد ذكر جماعة من مصنفى كتب المقالات والآراء والديانات ، كأبى عيسى محمد بن هارون الوراق وغيره ،

الجارودية

(١) فمنهم « الجارودية » أصحاب « أبي الجارود »[1] .

و إنما سُمُّوا « جارُودية » لأنهم قالوا بقول « أبي الجارود »

يزعمون أن النبي – صلى الله عليه وسلم ! – نصّ على «عليّ بن أبي طالب» بالوصف لا بالتسمية ، فكان هو الإمامَ مِنْ بعده ، وأن الناس ضَلُّوا وكفروا بتركهم الاقتداء به بعد الرسول صلى الله عليه وسلم ، ثم « الحسن » من بعد عليّ هو الإمام ، ثم « الحسين » هو الإمام من بعد الحسن .

وافترقت الجارودية فرقتين :

فرقة زعمت أن عليًّا نص على إمامة « الحسن » وأن الحسن نص على إمامة « الحسين » ثم هي شُورَى فى ولد الحسن وولد الحسين ، فمن خرج منهم يدعو

أن الزيدية كانت فى عصرهم ثمـان فرق : أولها الفرقة المعروفة بالجارودية ، وهم أصحاب أبي الجارود زياد بن المنذر العبدى ، وذهبوا إلى أن الإمامة مقصورة فى ولد الحسن والحسين دون غيرهما ، ثم الفرقة الثانية المعروفة بالمرئدية ، ثم الفرقة الثالثة المعروفة بالأبرقية ، ثم الفرقة الرابعة المعروفة باليعقوبية ، وهم أصحاب يعقوب بن على الكوفى ، ثم الفرقة الخامسة المعروفة بالعميمية (خ بالعقبية ، وكلاهما تحريف ، وانظر ص١٣٧ الآتية) ثم الفرقة السادسة المعروفة بالأبتريه ، وهم أصحاب كثير الأبتر والحسن بن صالح بن يحيي (بن حى) ثم الفرقة السابعة المعروفة بالجريريه ، وهم أصحاب سليمان بن جرير، ثم الفرقة الثامنة المعروفة باليمانية ، وهم أصحاب محمد بن اليمان الكوفى» اه المقصود منه ، وفيه أولا تسمية الفرق كلها ، وثانيا أنه زاد فرقتين على ما ذكره المؤلف

(١) قال السيد المرتضى فى التاج (٢١٨/٢) : « والجارودية : فرقة من الزيدية من الشيعة نسبت إلى أبي الجارود زياد بن أبي زياد (والمسعودى سماه زياد بن المنذر العبدى) وأبو الجارود هو الذى سماه الإمام الباقر سرخوبا وفسره بأنه شيطان يسكن البحر » اه المقصود منه ، وقال الخزرجى في الخلاصة (١٢٦) : « زياد بن المنذر الهمدانى ، أو النهدى ، أبو الجارود ، الأعمى ، الكوفى ، رأس الجارودية ، مبتدع ضال ، كذبه ابن معين ، وقال ابن حبان : يضع» اه وانظر (خطط المقريزى ٢٥٢/٢ بولاق ، والفرق بين الفرق ١٩ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢١٦ والملل والنحل ٢٥٥/١)

إلى سبيل ربه ، وكان عالما فاضلا ، فهو الإمام .

وفرقة زعمت أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على « الحسن » بعد عليّ وعلى « الحسين » بعد الحسن ؛ ليقوم واحد بعد واحد .

وافترقت الجارودية فى نوع آخر ثلاث فرق :

فزعمت فرقة أن « محمد بن عبدالله بن الحسن[1] » لم يمت وأنه يخرج و يغلب .

وفرقة أخرى زعمت أن « محمد بن القاسم[2] » صاحبَ الطالقان حىٌّ لم يمت وأنه يخرج و يغلب .

---

(١) انظر ص ٧١ والهامشة رقم ١ فى ص ١٣٢ من هذا الجزء

(٢) هو محمد بن القاسم بن على بن عمر بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب ، وأمه صفية بنت موسى بن عمر بن على بن الحسين ، ويكنى أبا جعفر ، وكانت العامة تلقبه الصوفى لأنه كان يدمن لبس الثياب من الصوف الأبيض ، وكان من أهل العلم والفقه والدين والزهد ، وكان يذهب إلى القول بالعدل والتوحيد ، ويرى رأى الزيدية الجارودية . خرج فى أيام المعتصم بالطالقان ، فأخذه عبد الله بن طاهر ، ووجه به إلى المعتصم بعد وقائع كانت بينه وبينه ، فحبس ـ فيما ذكر ـ بسامرا عند مسرور الخادم ، فى محبس ضيق ، ثم حول إلى موضع آخر ، وأجرى عليه طعام ، ووكل به قوم يحفظونه ، فلما كان ليلة الفطر واشتغل النـاس بالعيد والتهنئة (وذلك فى سنة ٢١٩) هرب من الحبس ليلا ، دلى إليه حبل من كوة كانت فى أعلى البيت يدخل منها الضوء ، فلما أصبحوا أتوه بالطعام فلم يجدوه ، ولم يعثر له بعدها على أثر (انظر الـكامل لابن الأثير ٦/١٦٢ بولاق) وقد تنوزع فى محمد بن القاسم هذا : فمن قائل يقول : إنه قتل بالسم ومنهم من يقول : إن ناسا من شيعته من الطالقان أتوا البستان الذى حبس فيه فتأتوا للخدمة فيه من غرس وزراعة ، واتخذوا سلالم من الحبال واللبود ، ونقبوا الأزج وأخرجوه فذهبوا به ، فلم يعرف له خبر إلى هذه الغاية ، وقد انقاد إلى إمامته خلق كثير من الزيدية ، ومنهم خلق كثير يزعمون أن محمداً لم يمت وأنه حى يرزق ، وأنه يخرج فيملؤها عدلا كما ملئت جورا ، وأنه مهدى هذه الأمة ، وأكثر هؤلاء بناحية الـكوفة وجبال طبرستان وكثير من خراسان ، وقول هؤلاء فى محمد بن القاسم نحو قول رافضة الـكيسانية فى محمد بن الحنفية ونحو قول الواقفية فى موسى بن موسى ابن جعفر وهم الممطورة (وانظر مروج الذهب للمسعودى ٤/٥٣ بتحقيقنا) .

وفرقة قالت مثل ذلك فى « يحيى بن عمر[١] » صاحب الكوفة

(٢) والفرقة الثانية من الزيدية « السُّلَيْمانية »[٢] أصحاب « سليمان بن جرير الزيدى »[٣] .

السليمانية

يزعمون أن الإمامة شُورَى ، وأنها تَصْلُحُ بعَقْد رجلين من خيار المسلمين ، وأنها قد تصلح فى المفضول وإن كان الفاضل أفضل فى كل حال ، ويثبتون إمامة الشيخين أبى بكر وعمر .

وحكى « زُرْقَان » عن سليمان بن جرير أنه كان يزعم أن بيعة أبى بكر وعمر خطأ لا يستحقان فيها اسم الفسق من قبل التأويل ، وأنَّ الأمة قد تركت الأصلح فى بيعتهم إياهما .

---

(١) هو أبو الحسن يحيى بن عمر بن الحسين بن زيد بن على بن الحسين بن على ابن أبى طالب ، أمه فاطمة بنت الحسين بن عبد الله بن إسماعيل بن عبد الله بن جعفر ابن أبى طالب ، كان رجلا فارسا شجاعا شديد البدن مجتمع القلب بعيدا من رهق الشباب وما يعـاب به مثله ، وكان قد خرج فى أيام المتوكل إلى خراسان ، فرده عبد الله بن طاهر ، فأمر المتوكل بتسليمه إلى عمر بن الفرج الرخجى ، فسلم إليه فكلمه بكلام فيه بعض الغلظة ، فرد عليه يحيى وشتمه ، فشكا ذلك إلى المتوكل ، فأمر به فضرب دررا ، ثم حبسه فى دار الفتح بن خاقان ، فمكث على ذلك مدة ، ثم أطلق ، فمضى إلى بغداد ، فلم يزل بها حينا حتى خرج إلى الكوفة ، فدعا إلى الرضا من آل محمد صلى الله عليه وسلم ، وأظهر العدل وحسن السيرة بها ، فندب له محمد ابن عبد الله بن طاهر ابن عمه الحسين بن إسماعيل وضم إليه جماعة من القواد ، فلما التقى الجمعان لم يزل يحيى يقاتل حتى قتل ، وكان خروجه الآخر فى سنة ثمان وأربعين ومائتين فى عهـد المستعين بالله ، وقيل : فى سنة خمسين ومائتين (وانظر مروج الذهب للمسعودى ٤/١٤٧ بتحقيقنا ، وكامل ابن الأثير ٧/٤٣ بولاق) .

(٢) يسميها بعض المؤلفين « الجريرية » (انظر خطط المقريزى ٢/٣٥٢) وسماها فى التبصير (ص ١٧) وفى الملل والنحل (١/٢٥٩) السليمانية كما سماها المؤلف ، ونص فى الفرق بين الفرق (ص ٢٤) على أن كلا من الاسمين يقال .

(٣) وقع فى خطط المقريزى دون ما عداه « سليم بن جرير » .

وكان سليمانُ بن جرير يُقَدِّم على عثمان ويكفره عند الأحداث التى نُقِمَتْ عليه ، ويزعم أنه قد ثبت عنده أن على بن أبى طالب لا يضل ، ولا تقوم عليه شهادة عادلة بضلالة ، ولا يوجب علم هذه النكتة على العامة ؛ إذ كان إنما تجب هذه النكتة من طريق الروايات الصحيحة عنده .

البترية

(٣) والفرقة الثالثة من الزيدية « البُتْريه » أصحاب « الحسن بن صالح ابن حىّ »[1] وأصحاب « كثير النوّاء » .

وإنما سمّوا « بُتْرية » لأن « كثيرا » كان يلقب بالأبتر .

يزعمون أن عليًّا أفضلُ الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأولاهم بالإمامة ، وأنّ بيعة أبى بكر وعمر ليست بخطأ ؛ لأن عليًّا ترك ذلك لهما ، ويَقِفون فى عثمان وفى قَتَلَتِه ، ولا يُقْدِمون عليه بإكفار ، وينكرون رَجْعَة الأموات

---

(١) قال ابن النديم فى الفهرست (٢٥٣) : « ولد الحسن بن صالح بن حى سنة مائة ، ومات متخفيا سنة ثمان وستين ومائة ، وكان من كبار الشيعة الزيدية وعظمائهم وعلمائهم ، وكان فقيها متكلما ، وله من الكتب : كتاب التوحيد ، كتاب إمامة ولد على من فاطمة ، كتاب الجامع فى الفقه ، وللحسن أخوان : أحدهما على بن صالح ، والآخر صالح بن صالح ، هؤلاء على مذهب أخيهم الحسن ، وكان على متكلما ، قال محمد بن إسحاق : أكثر علماء المحدثين زيدية ، وكذلك قوم من الفقهاء المحدثين مثل سفيان بن عيينة وسفيان الثورى وجلة المحدثين » اهـ بحروفه ، ومن التحريف ما وقع فى خطط المقريزى (٢/٣٥٢) حيث جاء فيه « ومنهم البترية أصحاب الحسن ابن صالح بن كثير الأبتر » اهـ ، وأحسب أصل العبارة « أصحاب الحسن بن صالح وكثير الأبتر » ومن أعجب العجب ما وقع فى القاموس وشرحه « والأبتر لقب المغيرة ابن سعد ، والبترية من الزيدية — بالضم — تنسب إليه ، وضبطها الحافظ بالفتح» اهـ ، والمغيرة بن سعد رافضى ليس من الزيدية فى قليل ولا كثير ، وجعل صاحب الملل والنحل (١/٢٦١) هذه الفرقة فرقتين : إحداهما الصالحية ، وهم أتباع الحسن ابن صالح بن حى ، وثانيتهما البترية أصحاب كثير النواء ، ولكنه نص على أن مقالتهما واحدة .

إلى الدنيا ، ولا يَرَوْنَ لعلى إمامةً إلا حين بويع ، وقد حُكى أن « الحسن بن صالح بن حىّ » كان يتبرأ من عثمان — رضوان الله عليه ! — بعد الأحداث التى نُقِمت عليه .

النعيمية

(٤) والفرقة الرابعة من الزيدية «النعيمية»(١) أصحاب «نعيم بن اليمان»(٢) . يزعمون أنّ عليّا كان مستحقا للإمامة ، وأنه أفضل الناس بعد رسول الله — صلى الله عليه وسلم ! — وأن الأمة ليست بمخطئة خطأ إثم فى أن وَلّتْ أبا بكر وعمر — رضوان الله عليهما ! — ولكنها مخطئة خطأ بيِّنا فى ترك الأفضل ، وتبرءوا من عثمان ، ومن مُحَارِب على ، وشهدوا عليه بالكفر .

(٥) والفرقة الخامسة من الزيدية : يتبرّءونَ من أبى بكر وعمر ، ولا ينكرونْ رجعة الأموات قبل يوم القيامة .

اليعقوبية

(٦) والفرقة السادسة من الزيدية يتولّوْن أبا بكر وعمر ، ولا يتبرءون ممن برئ منهما ، وينكرون رَجْعَة الأموات ، ويتبرءون ممّنْ دانَ بها ، وهم « اليعقوبية » أصحاب رجل يدعى « يعقوب » .

* * *

قول الزيدية فى البارى عز وجل

واختلفت الزيدية فى البارئ عز وجل : أيقال إنه شىء أم لا ؟ وهم فرقتان :

(١) فالفرقة الأولى منهم — وهم جمهور الزيدية — يزعمون أن البارئ عز وجل شىء لا كالأشياء ، ولا تشبهه الأشياء .

---

(١) وقع هذا الاسم فى مروج الذهب « العميمية » وفى نسخة منه « العقبية » وكلاهما تحريف (وانظر عبارته التى أثرناها لك فى ص ١٣٢ من هذا الجزء) .

(٢) لعل هذه الفرقة هى التى سماها المسعودى «اليمانية» وذكر أنها منسوبة إلى محمد بن اليمان ، ولم أعثر على ترجمة لنعيم بن اليمان ولا لمحمد بن اليمان فيما بين يدى الآن من المراجع

(٢) والفرقة الثانية منهم : لا يقولون إن البارئ شيء ، فإن قيل لهم : افتقولون «إنّه ليس بشيء»؟ قالوا : لا نقول إنّه ليس بشيء .

* * *

قول الزيدية في الأسماء والصفات

واختلفت الزيدية في الأسماء والصفات .

وهم فرقتان :

(١) فالفرقة الأولى منهم : أصحاب «سليمان بن جرير الزيدي» .

يزعمون أن البارئ عالم بعلمٍ لا هو هو ولا غيره ، وأن علمه شيء ، قادرٌ بقدرة لا هي هو ولا غيره ، وأن قدرته شيء ، وكذلك قولهم في سائر صفات النفس ، كالحياة والسمع والبصر ، وسائر صفات الذات ، ولا يقولون إن الصفات أشياء ، ويقولون : وجه الله هو الله ، ويزعمون أن الله — سبحانه ! — يزل مريدا ، وأنه لم يزل كارها للمعاصي ولأن يُعْصَى ، وأنّ الإرادة للشيء هي الكراهة لضده ، وكذلك لم يزل راضيا ، ولم يزل ساخطا ، وسخطه على الكافرين هو رضاه بتعذيبهم ، ورضاه بتعذيبهم هو سَخَطُه عليهم ، ورِضَا الله عن المؤمنين هو سخطه أن يعذبهم ، وسخطه أن يعذبهم هو رضاه أن يغفر لهم ، وقالوا : ولا نقول سخطه على الكافرين هو رضاه عن المؤمنين .

(٢) والفرقة الثانية منهم : يزعمون أن البارئ عز وجل عالم قادرٌ سميعٌ بصير ، بغير علم وحياة وقدرة وسمع و بصر ، وكذلك قولهم في سائر صفات الذات ، ويمنعون أن يقولوا : لم يزل البارئ مريداً ، ولم يزل كارها ، ولم يزل راضيا ، ولم يزل ساخطا .

* * *

قول الزيدية في قدرة الباري على الظلم والكذب

واختلفت الزيدية في البارئ عز وجل : هل يوصف بالقدرة على أن يظلم ويكذب ؟ .

وهم فرقتان :

(١) فالفرقة الأولى منهم : أصحاب « سليمان بن جرير الزيدى » .

يزعمون أن البارئ لا يوصف بالقدرة على أن يظلم ويجور ، ولا يقال « لا يقدر » ؛ لأنه يستحيل أن يظلم ويكذب ، وأحالوا قول القائل « يقدر الله على أن يظلم ويكذب » وأحالوا سؤاله .

وكان سليمان بن جرير يجيب عن قول القائل « يقدر الله على ما علم أنه لا يفعله »؟ أن هذا الكلام له وجهان : إنْ كان السائل يعنى ما علم أنه لا يفعله مما جاء الخبر بأنه لا يفعله فلا يجوز القول « يقدر عليه » ولا « لا يقدر عليه » ؛ لأن القول بذلك محال ، وأما مالم يأت به خبر فإن كان مما فى العقول دَفْعُه فإن الله عز وجل لا يوصف به ، وإن مَنْ وَصَفه به مُحِيل ، فالجواب فى ذلك مثل الجواب فيما جاء الخبر بأنه لا يكون ، وأمّا مالم يأت به خبرٌ وليس فى العقول مايدفعه ؛ فإن القول « إنه يقدر على ذلك » جائز ، وإنما جاز القولُ فى ذلك لجهلنا بالمغيب فيه ، ولأنه ليس فى عقولنا ما يدفعه ، وإنا قد رأينا مثله مخلوقا .

(٢) والفرقة الثانية منهم : يزعمون أنَّ البارئ عز وجل يوصف بالقدرة على أن يظلم ويكذب ولا يظلم ولا يكذب ، وأنه قادر على ما علم وأخبر أنه لا يفعله أن يفعله .

* * *

قول الزيدية فى خلق الاعمال

واختلفت الزيدية فى خلق الأعمال .

وهم فرقتان :

(١) فالفرقة الأولى منهم : يزعمون أن أعمال العباد مخلوقة لله ، خَلَقَها وأبدعها واخترعها بعد أن لم تكن ، فهى محدثة له مخترعة .

(٢) والفرقة الثانية منهم : يزعمون أنها غير مخلوقة لله ، ولا محدثة له مخترعة ، وإنما هى كَسْبٌ للعباد أحْدَثوها واخترعوها وأَبْدَعُوها وفَعَلُوها .

***

قول الزيدية في الاستطاعة

واختلفت الزيدية فى الاستطاعة .

وهم ثلاث فرق :

(١) فالفرقة الأولى منهم : يزعمون أن الاستطاعة مع الفعل ، والأمر قبل الفعل ، والشيء الذى يفعل به الإيمان هو الذى يفعل به الكفر ، وهذا قول بعض الزيدية .

(٢) والفرقة الثانية منهم : يزعمون أن الاستطاعة قبل الفعل ، وهى مع الفعل مشغولة بالفعل فى حال الفعل ، وإنما يستطيع الفعل إذا فعله ، هكذا حكى بعضُ المتكلمين عن « سليمان بن جرير » .

وقرأت فى كتاب لسليمان بن جرير أن الاستطاعة بعضُ المستطيع ، وأن الاستطاعة مجاورة [له] ممازجة كممازجة الدهنين .

(٣) والفرقة الثالثة منهم : يزعمون أن الاستطاعة قبل الفعل ، وأن الأمر قبل الفعل ، وأنه لا يوصف الإنسان بأنه مستطيع للشيء قادر عليه فى حال كونه .

* * *

قول الزيدية فى الإيمان والكفر

واختلفت الزيدية فى الإيمان والكفر .

وهم فرقتان :

(١) فالفرقة الأولى منهم : يزعمون أن الإيمان المعرفةُ والإقرارُ واجتناب ما جاء فيه الوعيد ، وجعلوا مواقعة ما فيه الوعيد كفرا ، ليس بشرك ولا جُحُود ، بل هو كفرُ نعمةٍ ، وكذلك قولهم فى المتأوِّلين إذا قالوا قولا هو عصيان وفسق

(٢) والفرقة الثانية منهم : يزعمون أن الإيمان جميعُ الطاعات ، وليس ارتكاب كل ما جاء فيه الوعيد كفرا ، وهذا قول قوم من متأخريهم ، فأما جمهورهم وأوائلهم فقولهم القول الأول .

* * *

قول الزيدية فى مرتكب الكبيرة

وأجمعت الزيديّة أن أصحاب الكبائر كلهم مُعَذَّبون فى النار ، خالدون فيها ، مخلدون أبدا ، لا يُخْرَجون منها ولا يُغَيَّبون عنها .

* * *

وأجمعوا جميعا على تصويب على بن أبى طالب فى حربه ، وعلى تخطئة من خالفه .

* * *

واختلفت الزيدية فى اجتهاد الرأى :

قولهم فى اجتهاد الرأى

وهم فرقتان :

(١) فالفرقة الأولى منهم : يزعمون أن اجتهاد الرأى جائز فى الأحكام .

(٢) والفرقة الثانية منهم : ينكرون ذلك ، وينكرون الاجتهاد فى الأحكام

* * *

قولهم فى تحكيم على

وأجمعت الزيدية أن عليا كان مصيبا فى تحكيمه الحَكَمَيْن ، وأنه إنما حكّمَ لما خاف على عسكره الفسادَ ، وكان الأمر عنده بيّناً واضحاً ، فنظر للمسلمين ليتألّفهم ، وإنّما أمرهما أن يحكما بكتاب الله عز وجل ، فخالفا ، فهما اللذان أخطأ ، وأصاب هو .

* * *

قولهم فى الخروج على الأئمة وفى الصلاة خلف مخالفيهم

والزيدية بأجمعها ، ترى السيف والعرض على أئمة الجور وإزالة الظلم وإقامة الحق وهى بأجمعها لا ترى الصلاة خلف الفاجر ، ولا تراها إلا خلف من ليس بفاسق .

* * *

وأجمعت الروافض والزيدية على تفضيل على على سائر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعلى أنّه ليس بعد النبى صلى الله عليه وسلم أفضل منه .

* * *

ذكر من خرج من آل البيت

هذا ذكر مَنْ خرج من آل النبى صلى الله عليه وسلم :

(١) خرج «الحسين بن على بن أبى طالب»[1] رضى الله عنه منكراً على يزيد بن معاوية ما أظهر من ظلمه ، فقُتِلَ بكربلاء — رضوان الله عليه — وحديثه

(١) قد مضت ترجمته فى ص ٨٣ من هذا الجزء

مقتل الحسين ابن علي

مشهور ، وقتله عمر بن سعد ، وكان الذى أنفذ لمحاربته عبيدُ الله بن زياد ، وحُمل رأسُ الحسين إلى يزيد بن معاوية ، فلما وضع بين يديه نكَتَ ثناياه ــ التى كان النبي صلى الله عليه وسلم يقبلها ــ بقضيبه ، وحُمل إليه بنو الحسين وبناته وسائر نسائه على الأقتاب ، فهمّ بقتل الذكور ، فكشف عن عاناتهم ينظر إليهم : هل أنبتوا أم لا ؟ ثم منّ عليهم .

وقُتل مع الحسين من آل النبي صلى الله عليه وسلم ابنُه « على الأكبر » ومن ولد أخيه الحسنِ « عبدُ الله بن الحسن » و « القاسمُ بن الحسن » و « أبو بكر ابن الحسن » ومن إخوته « العباسُ بن على » و « عبدُ الله بن على » و « جعفر ابن على » و « عثمانُ بن على » و « وأبو بكر بن على » و « محمدُ بن على » وهو محمد الأصغر ، ومن ولد جعفر بن أبى طالب « محمد بن عبد الله بن جعفر » و « عون بن عبد الله » ومن ولد عَقِيل « عبدُ الله بن عقيل » وقُتِلَ « مسلمُ بن عقيل » بالكوفة ، و « عبدُ الرحمن بن عقيل » و « جعفر بن عقيل » و « عبدُ الله ابن مسلم بن عقيل » .

وفى قتل الحسين يقول « ابن أبى رمح الخزاعى »[1] :

و إنَّ قتيل الطَّفِّ من آل هاشم	أذلّ رقابا من قريش فذَلّتِ
مررت على أبياتِ آلِ محمدٍ	فلم أرها أمثالَهَا يومَ حُلَّتِ
فلا يبعد الله الديارَ وأهلَهَا	و إن أصبحت من أهلها قد تخلَّتِ[2]

(١) نسبها ياقوت (٦/٥٢) إلى أبى دهبل الجمحى ، واسم أبى دهبل وهب ابن زمعة بن أسيد من بنى جمح ، وأمه من هذيل ، ونسبها أبو الفرج الأصبهانى فى فى مقاتل الطالبيين (١٢١) وابن عساكر في تاريخه (المختصر ٤/٣٤٢) والمسعودى (مروج الذهب ٣/٧٤) إلى سليمان بن قتة ، ونسبها ابن الأثير (الكامل ٤/٤٠ بولاق) إلى التيمى تيم بن مرة .

(٢) فى المصادر التى ذكرناها * وإن أصبحت منهم برغمى تخلت *

وكانوا رجاء ثم عادوا رزيةً لقد عظُمت تلك الرزايا وجَلَّتِ

ألم ترأن الأرض أمسَت مريضةً لفقدِ حُسَينٍ والبلادُ اقشعَرَّتِ

وفى ذلك يقول «منصور النمرى»[1] :

متى يشفيك دَمْعُك من هُمُولِ ويَبْرُدُ ما بقلبك من غَليلِ ؟

ألا يارُبَّ ذى حَزَن تعالَىٰ بصبرٍ فاستراح إلى العَويلِ

قتيلٌ ما قتيلُ بنى زيادٍ ألا بأبى ونفسى من قتيلِ

غَدَتْ بيضُ الصفائحِ والعَوالى بأيدى كلِّ ذى نَسَبٍ دَخيلِ

جنودُ ضلالةٍ بِهِمُ استَدَلَّتْ على إسلام أبناء الجهول

غدا بلوائهم عمرُ بنُ سعد فأوردهم على شربٍ وَبيلِ

معاشر أودعت أيامُ بدر صدورَهُمُ وديعاتِ التبول

---

(١) هو منصور بن الزبرقان بن مسلمة ، النمرى ، الربعى ، من النمر بن قاسط ثم من ربيعة بن نزار ، من شعراء الدولة العباسية ، من أهل الجزيرة ، وهو تلميذ كلثوم بن عمرو العتابى ، وراويته ، وعنه أخذ ، ومن بحره استقى ، وبمذهبه تشبه ، أوصله العتابى إلى الرشيد ، فحظى عنده ، وعرف مذهب الرشيد فى الشعر وإرادته أن يصل مدحه إياه بنفى الإمامة عن ولد على بن أبى طالب والطعن عليهم ، وعلم مغزاه فى ذلك مما كان يبلغه من تقديم مروان بن أبى حفصة وتفضيله إياه على الشعراء فى الجوائز ، فسلك مذهب مروان فى ذلك ، ونحا نحوه ، ولم يصرح بالهجاء والسب كما كان يفعل مروان ، ولكنه حام ولم يقع ، وأومأ ولم يحقق ، لأنه كان يتشيع ، وكان مروان شديد العداوة لآل أبى طالب ، وكان ينطق عن نية قوية يقصد بها طلب الدنيا فلا يبقى ولا يذر (انظر الأغانى لأبى الفرج الأصبهانى) وإن يكن منصور قال هذه الأبيات التى رواها المؤلف فهو قد قالها متأخراً بعد الحادثة بزمان ، وقد قال أبو الفرج فى مقاتل الطالبيين بعد أن روى أبيات سليمان بن قتة السابقة : « وقد رثى الحسين بن على — صلوات الله عليه : جماعة من متأخرى الشعراء أستغنى عن ذكرهم فى هذا الموضع كراهية الإطالة ، وأما من تقدم فما وقع إلينا شىء رثى به ، وكانت الشعراء لا تقدم على ذلك ، مخافة من بنى أمية ، وخشية منهم » اهـ .

أُريقَ دمُ الحسين فلم يراعُوا وفى الأحياء أمواتُ العقول

والقصيدة طويلة .

وفى ذلك قال « دِعبل »[1] :

قبورٌ بكُوفَانٍ ، وأخرى بطَيْبَةٍ وأخرى بِفَخٍّ نالها صلواتى

وأخرى بأرْضِ الجوزجان محلها وأخرى بباخَمْرَا لدى الغرَبَات

فأما المُمِضَّات التى لست واصفا مبالغَها منى بكنه صفات

قبورٌ لدى النهرين من أرض كَرْبَلاَ مُعَرَّسُهم منها بشط فرات

(٢) ثم خرج «زيد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب»ـ[2] رضوان الله عليهم ـ بالكوفة على هشام بن عبد الملك ، ووالى العراق يومئذ يوسفُ بن عمر الثقفى ، فقُتل بالمعركة [ودُفِن] فعلم به يوسف بن عمر ، فنبشه ، وصلبه ، ثم كتب هشام يأمر بأن يُحْرَق ، فأحرق ، ونسِفَ رماده فى الفرات .

وقال فى ذلك يحيى بن زيد :

لكل قتيل معشرٌ يطلبونه وليس لزيد بالعِراقَيْنِ طالبُ

(٣) ثم خرج « يحيى بن زيد »[3] بأرض الجوزجان على الوليد بن يزيد بن عبد الملك ، فوجه نصرُ بن سَيَّار الليثى صاحبُ خراسان إلى يحيى بن زيد « سَلْمَ

---

(١) هو أبو على دعبل بن على بن رزين بن سليمان ، الخزاعي ، وقيل فى نسبه غير ذلك ، وقيل : إن اسمه الحسن ، وقيل : عبد الرحمن ، وقيل : محمد ، وكان شاعرا مجيدا ، إلا أنه كان بذىء اللسان ، مولعا بالهجو والحط من أقدار الناس ، وهجا الخلفاء فمن دونهم ، وطال عمره فكان يقول : لى خمسون سنة أحمل خشبتى على كتفى أدور على من يصلبنى عليها فما أجد من يفعل ذلك ، وكانت ولادة دعبل فى سنة ثمان وأربعين ومائة ، وتوفى سنة ست وأربعين ومائتين (انظر الترجمة رقم ٢١٣ فى ابن خلكان ٢/٣٤ بتحقيقنا) ثم انظر بعد ذلك (ص ١٣١ من هذا الجزء)

(٢) انظر الهامشة رقم ١ فى ص ١٢٩ من هذا الجزء

(٣) انظر الهامشة رقم ١ فى ص ١٣٠ من هذا الجزء

ابن أحوز المازنى» ، فحارب يحيى بن زيد ، فقتل فى المعركة ، ودُفِن فى بعض الجبانات

محمد بن عبدالله بن الحسن بن الحسن

(٤) ثم خرج « محمد بن عبد الله[1] بن الحسن بن الحسن بن على بن أبى طالب » بالمدينة ، و بويع له فى الآفاق ، فبعث إليه أبو جعفر المنصور بعيسى بن موسى وحُمَيْد بن قَحْطبة ، فحارب محمد حتى قتل . ومات تحت الهدم أبوه « عبدُ الله بن الحسن بن الحسن» و«على بن الحسن بن الحسن » ، وقُتِلَ بسببه رجال من أهل بيته ، ووجّه محمد بن عبد الله أخاه « إدريس بن عبد الله » إلى المغرب ، ولولده هناك مملكة .

إبراهيم بن عبدالله بن الحسن بن الحسن

(٥) ثم خرج بعد محمد بن عبدالله أخوه « إبراهيم[2] بن عبد الله بن الحسن ابن الحسن بن على بن أبى طالب » بالبصرة ، فغلب عليها وعلى الأهواز وعلى فارس وأكثر السَّوَاد ، وشخص عن البصرة فى المعتزلة وغيرهم من الزيدية يريد محاربة المنصور ومعه « عيسى بن زيد بن على » ، فبعث إليه أبو جعفر بعيسى بن موسى وسعيد بن سلم ، فحاربهما إبراهيم حتى قتل ، وقتلت المعتزلة بين يديه .

الحسين بن علي بن الحسن بن الحسن بن الحسن بن على

(٦) ثم خرج « الحسين بن على بن الحسن[3] بن الحسن [بن الحسن] بن على بن أبى طالب » ، والتقوا بفخ ، و بايعهُ الناسُ ، وعسكر بفخ على ستة أميال من مكة ، فخرج إليه عيسى بن موسى فى أربعة آلاف ، فقتل الحسين وأكثر مَنْ معه ، ولم يجسر أحَدٌ أنْ يدفنهم ، حتى أكلت السباع بعضهم ، وقتل مع الحسين صاحبِ فخ و بسببه رجالٌ من أهل بيته ، وفى قتيل فخ يقول صاحب البصرة :

هاج التذكر للفؤاد سَقَامَا ونفى المنامَ فما أحِسُّ مناما

منع الرقادَ جفونَ عينى عُصْبَةٌ قُتِلُوا بمنعرج الحَجُونِ كِراما

---

(١) انظر الهامشة رقم ٣ فى ص ٦٨ من هذا الجزء ، وما بعدها .

(٢) انظر ص ٧١ والهامشة رقم ١ فى ص ١٣٤

(٣) انظر الهامشة رقم ١ فى ص ١٣٢ من هذا الجزء .

يحي بن عبدالله

(٧) ثم خرج «يحيى بن عبد الله[1] بن الحسن بن الحسن بن على» على «أبى جعفر»، وصار إلى الدّيلم، ثم قتل.

محمد بن جعفر بن يحي

(٨) ثم خرج بتاهَرْت[2] السفلى «محمد بن جعفر بن يحي بن عبد الله بن الحسن»، فغلب عليها، وصارت فى أيديهم[3].

---

(١) هو أبوالحسن يحيي بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن على بن أبي طالب — عليهم السلام — وأمه قريبة بنت عبد الله، وكان حسن المذهب والهدى مقدما فى أهل بيته بعيدا مما يعاب على مثله، وقد روى الحديث، وأكثر الرواية عن جعفر بن محمد، وروى عن أبيه وعن أخيه محمد، وعن أبان بن تغلب، وروي عنه بكار بن زياد ويحيي بن مساور وعمرو بن حماد، وكان قصيرا آدم، حسن الوجه والجسم تعرف سلالة الأنبياء فى وجهه، وأوصى إليه جعفر بن محمد لما حضرته الوفاة، وقول المؤلف «خرج على أبى جعفر» ليس مستقيما، فإنه خرج على هارون الرشيد، وذلك أنه كان مع أصحاب فخ، فلما قتلوا استتر مدة يجول فى البلدان ويطلب موضعا يلجأ إليه، وعلم الفضل بن يحيى بمكانه فى بعض النواحى، فأمره بالانتقال عنه، وقصد الديلم، وكتب له منشورا ألا يتعرض إليه أحد، فمضى متنكرا حتى أتى الديلم، وبلغ الرشيد خبره وهو فى بعض الطريق، فولى الفضل بن يحي نواحى المشرق وأمره بالخروج إلى يحي، فذهب الفضل واحتال حتى أقدم يحيى معه على الرشيد، ثم كان إطلاق سراحه على يد الفضل بعض أسباب نكبة الرشيد بالبرامكة (انظر مقاتل الطالبيين ٤٦٣ وما بعدها)

(٢) تاهرت — بفتح الهاء وسكون الراء، وفى آخره تاء — اسم لمدينتين متقابلتين بأقصى المغرب يقال لإحداها تاهرت القديمة وللأخرى تاهرت الحدثة، بينهما وبين المسيلة ست مراحل (معجم البلدان لياقوت ٢/٣٥٤)

(٣) الذى خرج إلى بلاد المغرب واستولى عليها هو إدريس بن عبدالله بن الحسن ابن الحسن بن على بن أبى طالب، وكان قد أفلت من وقعة فخ ومعه مولى له يقال له راشد، فخرج به فى جملة حاج مصر وإفريقية إلى أن تهيأت لهما فرصة دخلا فيها بلاد البربر عند فاس وطنجة فأقاما بها واستجابت البربر لإدريس، ولما بلغ الرشيد أمره اغتم لذلك غما شديداً، فدبر له من ذهب إليه فسمه، فيقال: إن الذى سمه هو

محمد بن إبراهيم ابن إسماعيل

(٩) ثم خرج بالكوفة فى أيام المأمون «محمد بن[1] إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن على» ودعا إليه «أبو السرايا» ، والمأمونُ بخُرَاسان ، وأنفذ « زيد بن موسى بن جعفر بن محمد » داعيةً له إلى البصرة ، ثم مات بعد أربعة أشهر من خروجه ، ودفن بالكوفة .

محمد بن محمد ابن زيد بن على

(١٠) فخرج بعده مع أبى السرايا « محمد بن محمد بن زيد بن على بن الحسين ابن على بن أبى طالب » فهزم زهير بن المسيب وهزم عبدوس [بن محمد] بن [أبى] خالد ، وقتله ، ثم توجّه إليه هَرْثَمة بن أعين فهزمه ، وهرب مع أبى السرايا ، فأخذا

سليمان بن جرير أحد متكلمي الزيدية ، ويقال : بل الذى سمه الشماخ مولى المهدى ، وكان طبيبا ، وارجع إلى حديث المؤلف عن خروج محمد بن عبدالله بن الحسن (ص١٤٥)

(٥) كان سبب خروج محمد بن إبراهيم بن إسماعيل — وهو ابن طباطبا — أن رجلا اسمه نصر بن شبيب كان قد قدم حاجا ، وكان متشيعا حسن المذهب ، فلما ورد المدينة سأل عن بقايا أهل البيت ، فدل على محمد بن إبراهيم لأنه كان يقارب الناس ويكلمهم فى هذا الشأن ، فأتاه نصر بن شبيب ، وما زال به إلى أن أجابه إلى الخروج ، وتواعدا على اللقاء بالجزيرة ، ولما انصرف الحاج خرج محمد بن إبراهيم فى نفر من شيعته وأصحابه حتى قدموا على نصر بن شبيب للموعد ، فجمع نصر أهله وعشيرته وأخبرهم وعرض عليهم معونته ، فأجاب بعضهم وامتنع عليه بعض ، ففترت عزيمة نصر وضعفت نيته ، فمضى محمد بن إبراهيم راجعا إلى الحجاز ، فلقى فى طريقه أبا السرايا وهو السرى بن منصور أحد بنى ربيعة بن ذهل بن شيبان ، وكان أبو السرايا قد خالف السلطان ونابذه وعاث فى نواحى السواد ثم صار إلى تلك الناحية فأقام بها خوفا على نفسه ، وكان علوى الرأى ذا مذهب فى التشيع ، فدعاه محمد بن إبراهيم إلى نفسه ، فأجابه وسر بذلك وقال له : انحدر إلى الفرات حتى أوافى على ظهر الكوفة ، ومازال محمد بن إبراهيم يتأهب لأمره ويدعو من يثق به إلى مايراد حتى اجتمع له بشر كثير ، وهم فى ذلك ينتظرون أبا السرايا ، وأقبل أبو السرايا لموعده ، وخرج محمد بن إبراهيم وأظهر نفسه وبرز إلى ظهر الكوفة ثم دخل الكوفة وخطب الناس فأقبلوا على بيعته ، ثم كان ما تكفلت كتب التاريخ ببيانه ، ومات محمد بن إبراهيم وأوصى إلى أبى السرايا (انظر مقاتل الطالبيين ص ٥١٨ — ٥٣٦)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فى طريق خراسان ، فوُجِّه بهما إلى الحسن بن سهل ، فقتل أبا السرايا ، وأظهر بعد ذلك موت محمد ، ويقال : إنه حمل إلى المأمون وهو بمَرْوَ ، فمات هناك .

إبراهيم بن موسى بن جعفر

(١١) وخرج باليمن والمأمونُ بخراسان « إبراهيم بن موسى بن جعفر بن محمد ابن على بن الحسين بن على بن أبى طالب »[١] داعيةً لمحمد بن إبراهيم بن إسماعيل صاحبِ أبى السرايا ، فوجَّه إليه المأمونُ جيشا ، فهزمه ، وصار إلى العراق ، فأمنه المأمون .

(١٢) وخرج بعد دخول المأمون بغدادَ أبو جعفر[٢] «إبراهيم بن موسى بن جعفر

---

(١) هو إبراهيم بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن على زيْن العابدين بن الحسين بن على بن أبى طالب ، رضى الله عنهم أجمعين ! وإبراهيم هذا أخو على الرضا الذى كان المأمون العباسي بن هارون الرشيد قد جعله ولى عهده من بعده ، وكتب بذلك إلى الآفاق ، وبسبب هذا ثارت ثائرة العباسيين على المأمون وقرروا فيما بينهم خلعه ، وولوا إبراهيم بن المهدى مكانه ، فلم يتم أمره وهرب واختفى ، وإبراهيم بن موسى الكاظم كان مع أبى السرايا ، فعقد له أبو السرايا على اليمن بعد موت محمد بن إبراهيم ، فلما ذهب إبراهيم بن موسى إلى اليمن أذعن له أهلها بالطاعة بعد وقعة كانت بينهم يسيرة المدة ، وقال ابن الأثير فى الكامل (٦/١١٤ بولاق) : « وفى هذه السنة (سنة ٢٠٠) ظهر إبراهيم بن موسى بن جعفر بن محمد وكان بمكة ، فلما بلغه خبر أبى السرايا وما كان منه سار إلى اليمن وبها إسحاق بن موسى بن عيسى بن محمد بن على بن عبد الله بن عباس عاملا للمأمون ، فلما بلغه قرب إبراهيم من صنعاء سار منها نحو مكة ، فأتى المشاش ، فعسكر بها ، واجتمع بها إليه جماعة من أهل مكة هربوا من العلويين ، واستولى إبراهيم على اليمن ، وكان يسمى الجزار ؛ لكثرة من قتل باليمن وسبى وأخذ الأموال » ﻫ ، وانظر مع ذلك مقاتل الطالبيين (٥٣٤) وكامل ابن الأثير فى غير ما تقدم ذكره (٦/١١٦) .

(٢) هكذا فى أصول هذا الكتاب ، وليس بشىء ، وقد عثرت فى النجوم الزاهرة (٢/١٨٣) فى حوادث سنة ٢٠٧ على ما يأتى : «وفى هذه السنة خرج عبد الرحمن بن أحمد ابن عبد الله بن محمد بن عمر بن على بن أبى طالب ، ببلاد عك من اليمن ، يدعو إلى الرضى من آل محمد صلى الله عليه وسلم ، وكان خروجه من سوء سيرة عامله

ابن محمد (؟) » فوجّه إليه المأمونُ دينار بن عبد الله ، فصار إلى دينار فى الأمان ، وقدم به على المأمون ، فمات .

محمد بن القاسم

(١٣) وخرج « محمد بن القاسم »[١] من ولد الحسين بن على ، بخراسان ، ببلدة يقال لها طالقان ، فى خلافة المعتصم ، فوجه إليه عبدُ الله بن طاهر — وهو على خراسان — جيشا ، فانهزم محمد ، ثم قدر عليه عبد الله بن طاهر ، فحمله إلى المعتصم فحبسه معه فى قصره ، فاختلف الناس فى أمره : فمن قائل يقول : هرب ، ومن قائل يقول : مات ، ومن الزيدية من يزعم أنه حىّ ، وأنه سيخرج .

محمد بن جعفر ابن محمد بن على

(١٤) وخرج « محمد بن جعفر بن محمد بن على بن الحسين بن على »[٢] بمكة ،

اليمن ، فبايعه خلق ، فوجه المأمون لحربه دينار بن عبد الله ، وكتب معه بأمانه ، فحج دينار ، ثم سار إلى اليمن حتى قرب من عبد الرحمن المذكور ، وبعث إليه بأمانه فقبله ، وعاد مع دينـار إلى المأمون » اه ويظهر أن ما وقع بأصل الكتاب من تحريف النساخ فإن إبراهيم بن موسى بن جعفر قد تقدم الكلام على خروجه قبل هذا مباشرة ، وانظر كامل ابن الأثير (٦/١٤٠) .

(١) هو أبو جعفر محمد بن القاسم بن على بن عمر بن الحسين السبط بن على بن أبى طالب ، وأمه صفية بنت موسى بن عمر بن على بن الحسين بن على ، وقد تقدم ذكره فى (ص ١٣٤ من هذا الجزء) (وانظر — مع ما عددنا هناك من المراجع — مقاتل الطالبيين (٥٧٧) وكامل ابن الأثير (٦/١٦٢) وتاريخ الطبرى فى أحداث سنة ٢٢٩ من الهجرة ، والنجوم الزاهرة (٢/٢٣٠) .

(٢) هو أبو جعفر محمد بن جعفر بن محمد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب وأمه أم ولد ، وكان شيخاً وادعا محبباً ، مفارقا لما عليه كثير من أهل بيته ، وكان يروى العلم عن أبيه جعفر بن محمد ، وكان الناس يكتبون عنه ، وكان يظهر سمتاً وزهداً ، وأمر المأمون آل أبى طالب بخراسان أن يركبوا مع غيره من آل أبى طالب فأبوا أن يركبوا إلا معه ، فلما رأى إصرارهم أقرهم ، وكان سبب خروجه أن رجلا فى أيام أبى السرايا قد كتب كتابا يسب فيه فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم وجميع أهل البيت ، وكان محمد بن جعفر معتزلا تلك الأمور لم يدخل فى شىء

وكان يلقب بديباجة؛ لحسن وجهه، داعيةً لمحمد بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم، فلما مات محمد بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم دعا لنفسه، فوجّه إليه المأمونُ عيسى الجلودى، فظفر به، فحمله إلى المأمون ببغداد، ثم أخرجه معه، فمات بجرجان.

الأفطس (١٥) وخرج «الأفطس»[1] بالمدينة داعية لمحمد بن إبراهيم بن إسماعيل، فلما مات محمد بن إبراهيم دعا إلى نفسه.

على بن محمد ابن عيسى (١٦) وخرج «على بن محمد بن عيسى بن زيد بن على بن الحسين بن على ابن أبى طالب» بعده فى خلافة المعتصم[2]، فقتله بنو مرة بن عامر.

منها، فجاءه الطالبيون فقرأوا عليه الكتاب، فلم يرد عليهم جوابا حتى دخل بيته، فخرج عليهم وقد لبس الدرع وتقلد السيف، ودعا إلى نفسه، وتسمى بالخلافة، وهو يتمثل:

لم أكن من جناتها علم الله، وإنى بحرها اليوم صال

وانظر مقاتل الطالبيين (٥٣٧ وما بعدها) وتاريخ بغداد (١١٣/٢ وما بعدها) وتاريخ الطبرى فى حوادث سنة ٢٠٠ وكامل ابن الأثير (١١٥/٦).

(١) هو الحسين بن الحسن، وكان خروجه فى سنة مائتين، وفى هذه السنة فى المحرم نزع كسوة الكعبة وكساها كسوة أخرى أنفذها أبو السرايا من الكوفة من القز، وتتبع ودائع بنى العباس وأتباعهم وأخذها وأخذ أموال الناس، فهرب الناس منه، فلما بلغه قتل أبى السرايا، ورأى تغير الناس لسوء سيرة أصحابه؛ أتى هو وأصحابه إلى محمد بن جعفر بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب، فلم يزل به حتى أجابه (انظر كامل ابن الأثير ١١٥/٦ وتاريخ الطبرى ٢٣٢/١٠ مصر)

(٢) لم يذكر أبو الفرج فى مقاتل الطالبيين على بن محمد [بن أحمد] بن عيسى ابن زيد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب فيمن خرج من الطالبيين فى أيام المعتصم، ولا وجدته على هذا الوجه فى مرجع من مراجع التاريخ التى بين يدى على كثرتها، وإنما ذكر فيمن خرج أيام المعتصم من الطالبيين: محمد بن القاسم بن على بن عمر ابن على بن الحسين بن على بن أبى طالب، وعبد الله بن الحسين بن عبد الله بن إسماعيل بن عبد الله بن جعفر بن أبى طالب، وذكر على بن محمد بن أحمد بن عيسى

(١٧) ثم خرج « الحسن بن زيد بن الحسن بن على بن أبى طالب » بطبرستان ، فى سنة خمسين ومائتين[١] ، والعاملُ بهاسليمانُ بن عبد الله بن طاهر ، فغلب عليها وعلى جرجان بعد حروب كثيرة ، ثم خلف من بعده « محمد بن زيد »[٢] أخوه ، ثم قتل محمد بن زيد بعد محاربة كانت بينه و بين محمد بن هارون .

الحسن بن زيد ابن الحسن ابن على

(١٨) وخرج بقَزْوِين « الـكوكبى » ، وهو من ولد الأرقط ، واسمه « الحسين[٣]

الـكوكبى

ابن زيد فيمن خرج أيام المعتمد ، وقد سقط اسم « أحمد » جد على هذا من أصل هذا الـكتاب كما ترى .

(١) ذكر ابن الأثير فى الـكامل (٧/١٣) أنه خرج فى سنة خمسين ومائتين يحيى بن عمر بن يحيى بن الحسن بن زيد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب ، وكنيته أبو الحسين ، وأمه فاطمة بنت الحسين بن عبد الله بن إسماعيل بن عبد الله ابن جعفر بن أبى طالب ، وقد ذكر سبب خروجه ، وما حدث منه وله ، وذكر أيضا أنه خرج فى هذه السنة الحسن بن زيد بن محمد بن إسماعيل بن زيد بن الحسن ابن الحسين بن على بن أبى طالب ، بطبرستان ، فانظره (٧/١٣ وما بعدها) ثم انظر تاريخ الطبرى (١١/ ٨٧ و ٩٠) ومما ذكرناه تدرك أن جملة من الأسماء سقطت من هذا الـكتاب فى نسب الحسن بن زيد الخارج فى عام ٢٥٠ .

(٢) ذكر ابن الأثير فى الـكامل (٧/١٤٩) فى حوادث سنة سبعين ومائتين قال : « وفى هذه السنة توفى الحسن بن زيد العلوى صاحب طبرستان فى رجب ، وكانت ولايته تسع عشرة سنة وثمانية أشهر وستة أيام ، وولى مكانه أخوه محمد بن زيد وكان الحسن جوادا ، امتدحه رجل فأعطاه عشرة آلاف درهم ، وكان متواضعا لله تعالى ، حكى عنه أنه مدحه شاعر فقال : * الله فرد وابن زيد فرد *
فقال : بفيك الحجر يا كذاب ، هلاقلت : * الله فرد وابن زيد عبد *
ثم نزل عن مكانه وخر ساجدا لله تعالى ، وألصق خده بالتراب ، وحرم الشعر » اهـ وانظر بعد ذلك الـكامل أيضا (٧/١٥١ و ١٥٦ و ١٧٩ و ١٨٤ و ١٨٨)

(٣) سمى أبو الفرج فى مقاتل الطالبيين الـكوكبى « الحسين بن أحمد بن محمد الأرقط بن عبد الله بن على بن الحسين ، وقال : « قتله الحسن بن زيد ، وكان قد بلغه أنه يريد خلافه ، وأنه قد اجتمع وعبيد الله بن الحسن بن جعفر بن عبيد الله

ابن أحمد بن إسماعيل ، من ولد الحسين بن على بن أبى طالب ، فغلب عليها ، ثم هزمه بعض الأتراك .

يحيي بن عمر ابن يحيي

(١٩) وخرج بالكوفة أيام المستعين «أبو الحسين يحيى بن عمر [بن يحيى][١] ابن الحسين بن زيد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب » فوُجِّه إليه الحسين بن إسماعيل بأمر محمد بن عبدالله بن طاهر ، فقتل أبا الحسين .

الحزى

(٢٠) وخرج أيام المستعين أيضا « الحزى [الحسين] بن محمد بن حمزة[٢] بن

ابن الحسين بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب ، فدعا بهما وأغلظ لهما ، فردا عليه ، فأمر بهما فديست بطونهما ، ثم ألقاهما فى بركة ، فماتا جميعا ، ثم أخرجا فألقيا فى سرداب ، فلم يزالا فيه حتى دخل الصفار البلد فأخرجهما ودفنهما » اه . وقد ذكره ابن الأثير فى حوادث سنة ٢٥١ (٥٨/٧) قال ما نصه : « وفيها ظهر الحسين بن أحمد بن إسماعيل بن محمد بن إسماعيل بن محمد بن إسماعيل الأرقط بن محمد بن على بن الحسين بن على ، المعروف بالكوكبى ، بناحية قزوين وزنجان ، فطردا عمال طاهر منها » اه ، ووقع فى أصول الكتاب «واسمه الحسن بن أحمد » .

(١) قد ذكرنا عن ابن الأثير والطبرى أن يحيى بن عمر بن يحيي خرج سنة خمسين ومائتين .

(٢) هو الحسين بن محمد بن حمزة بن عبد الله بن الحسين بن على بن الحسين ابن على بن أبى طالب ، ويعرف بالحرون ، خرج بالكوفة بعد يحيى بن عمر ، فوجه إليه المستعين مزاحم بن خاقان فى عسكر عظيم ، فلما قارب الكوفة خرج الحسين الحرون عنها ، وخالفه الطريق حتى صار إلى سر من رأى ، وقد بويع المعتز ، فبايع له ، وانصرف مزاحم عن الكوفة ، فمكث الحسين الحرون مدة ثم هرب ، وأراد الخروج ثانية ، فرد وحبس بضع عشرة سنة ، فأطلقه المعتمد بعد ذلك فى سنة ثمان وستين ومائتين ، فخرج أيضا بسواد الكوفة ، فعاث وأفسد ، فظفر به فى آخر سنة تسع وستين ومائتين ، فحمل إلى الموفق ، فحبسه بواسط ، فمكث فى محبسه سنة سبعين وإحدى وسبعين ، ثم توفى ، فأمر الموفق بدفنه والصلاة عليه ؛ ولم يكن ممن يحمد مذهبه فى خروجه فنسوق خبره ، ولقد رأيت جماعة من الكوفيين يعيرون من خرج معه بذلك ويسبونه به (انظر مقاتل الطالبيين لأبى الفرج الأصبهانى ٥٦٥) .

عبد الله » من ولد الحسين بن علي ، فظُفِر به ، وأُخذ ، وحُبس ، إلى أن أطلقه المعتمد .

ابن الأفطس

(٢١) وخرج بسوادِ الكوفة أيامَ فتنة المستعين ابنُ الأفطس

إسماعيل بن يوسف بن إبراهيم

(٢١) وخرج بسواد المدينة مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم سنة خمسين ومائتين « إسماعيل بن يوسف بن إبراهيم »[1] ، من ولد الحسن بن علي ، فغلب عليها ، وتوفى لليلتين خلتا من ربيع الأول سنة اثنتين وخمسين ومائتين ، وخلف أخوه بعده « محمد بن يوسف » فقطع المِيرَةَ على أهل المدينة ، وما زال على أمره إلى أنْ خرج أبو الساج إلى مكة والمدينة ، فقتل خلقا كثيرا من أصحابه ، وهرب محمد فمات في هربه .

---

(١) قال ابن الأثير في الكامل في أثناء ذكر حوادث سنة إحدى وخمسين ومائتين (٧/٥٨) ما نصه : « وفيها ظهر إسماعيل بن يوسف بن إبراهيم بن عبد الله ابن الحسين بن علي بن أبي طالب ، بمكة ، فهرب جعفر ، وانتهب إسماعيل منزله ومنازل أصحاب السلطان ، وقتل الجند وجماعة من أهل مكة ، وأخذ ما كان حمل لإصلاح القبر من المال وما في الكعبة وخزائنها من الذهب والفضة وغير ذلك ، وأخذ كسوة الكعبة ، وأخذ من الناس نحواً من مائتي ألف دينار ، وخرج منها بعد أن نهبها وأحرق بعضها في ربيع الأول بعد خمسين يوما ، وسار إلى المدينة ، فتوارى عاملها ، ثم رجع إسماعيل إلى مكة في رجب ، فحصرهم حتى تماوت أهلها جوعا وعطشا ، وبلغ الخبز ثلاثة أواق بدرهم ، واللحم رطل بأربعة دراهم ، وشربة ماء بثلاثة دراهم ، ولقي أهل مكة منه كل بلاء ، ثم سار إلى جدة بعد مقام سبعة وخمسين يوما ، فحبس عن الناس الطعام ، وأخذ الأموال التي للتجار وأصحاب المراكب ، ثم وافى عرفة وبها محمد بن أحمد بن عيسى بن المنصور الملقب بكعب البقر وعيسى ابن محمد المخزومي صاحب جيش مكة ، كان المعتز وجههما إليها ، فقاتلهما إسماعيل ، وقتل من الحاج نحو ألف ومائة ، وسلب الناس ، وهربوا إلى مكة ، ولم يقفوا بعرفة ليلا ولا نهارا ، ووقف إسماعيل وأصحابه ، ثم رجع إلى جدة فأفنى أموالها » اه كلامه بحروفه ، وانظر النجوم الزاهرة (٢/٣٣٣ و٣٣٥) .

عبـد الله ابن معاوية

(٢٣) وخرج بالـكوفة فى آخر أيام بنى أمية «عبدالله[١] بن معاوية بن عبد الله ابن جعفر بن أبى طالب» فحار به عبد الله بن عمر ، فهزمه ، ومضى عبد الله بن معاوية إلى فارس فغلب عليها وعلى أصبهان ، ثم فمات بفارس .

صاحب البصرة

(٢٣) وخرج «صاحب البصرة» وكان يدّعى أنه «على بن محمد بن على ابن عيسى بن زيد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب» وسمعت مَنْ يَذْكر أنه كان يدّعى أنه «على بن محمد بن أحمد بن عيسى بن زيد بن على بن الحسين ابن على بن أبى طالب» وأنصارُهُ الزنج ، وغلب على البصرة سنه سبع وخمسين ، وقتل سنة سبعين ومائتين ، قتله أبو أحمد الموفّق بالله بن المتوكل على الله[٢] .

---

(١) ذكر ابن الأثير فى الـكامل (٥/١٣٠ بولاق) فى حوادث سنة سبع وعشرين ومائة خروج عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبى طالب ، بالـكوفة ، ودعوته إلى نفسه ، وكان سبب ذلك أنه قدم على عبد الله بن عمر بن عبد العزيز والى الـكوفة ، فأكرمه وأجازه وأجرى عليه وعلى إخوته كل يوم ثلثمائة درهم ، فـكانوا كذلك حتى هلك يزيد بن الوليد وبايع الناس أخاه إبراهيم بن الوليد وبعده عبد العزيز بن الحجاج بن عبد الملك ، فلما بلغ خبر بيعتهما عبد الله بن عمر بالـكوفة بايع الناس وزاد فى العطاء ، وكتب ببيعتهما إلى الآفاق ، فجاءته البيعة ، ثم بلغه امتناع مروان بن محمد من البيعة ومسيره إلى الشام ، فحبس عبدالله بن معاوية عنده وزاده فيما كان يجرى عليه ، وذكر حديثـا طويلا فانظره فى الموضع الذى دللناك عليه ، وانظر أيضا مروج الذهب للمسعودى (٣/٢٤٣ بتحقيقنا) والنجوم الزاهرة (١/٣٠٩ و٣١٠) وتاريخ الطبرى (٩/٤٨) .

(٢) فى عام ستة وخمسين ومائتين ، وفى خلافة المعتمد على الله العباسي خرج بالـكوفة على بن زيد العلوى ، واستولى على الـكوفة ، وأزال عنها نائب الخليفة ، واستقر بها ، فسير إليه الشاه ابن ميكال فى جيش كثيف ، فالتقوا واقتتلوا ، فانهزم الشاه ، وقتل جماعة كثيرة من أصحابه ، ونجا الشاه ، ثم وجه المعتمد إلى محاربته كيجور التركى ، وأمره أن يدعوه إلى الطاعة ويبذل له الأمان ، فطلب على بن زيد أمورا لم يجبه إليه كيجور ، فتنحى علي بن زيد عن الكوفة إلى القادسية ، فعسكر

(٢٤) وخرج بأرض الشأم « المقتول على الدكة » فظفر به المكتفى بالله بعد حروب ووقائع كانت .

تم كلامُ الرافضة ، والله ولى التوفيق .

يتلوه كلام الخوارج ، وبالله نستعين .

بها ، ودخل كيجور إلى الكوفة ثالث شوال من السنة ، ومضى على بن زيد إلى خفان ، ودخل بلاد بنى أسد ، وقد كان صاهرهم وأقام هناك ، ثم سار إلى جنبلاء ، وبلغ كيجور خبره ، فأسرى إليه من الكوفة سلخ ذى الحجة من السنة ، فواقعه ، فانهزم على بن زيد ، وطلبه كيجور ففاته ، وقتل نفرا من أصحابه ، وأسر آخرين ، وعاد كيجور إلى الكوفة ، فلما استقامت أمورها عاد إلى سرمن رأى بغير أمر الخليفة ، فوجه إليه الخليفة نفرا من القواد فقتلوه بعكبرا فى ربيع الأول سنة سبع وخمسين ومائتين (وانظر كامل ابن الأثير (٧/٨٥) وذكر ابن الأثير فى حوادث سنة خمس وخمسين ومائتين (٧/٧٢) مبدأ خروج صاحب الزنج حيث قال : « وفى شوال خرج فى فرات البصرة رجل ، وزعم أنه على بن محمد بن أحمد بن عيسى بن زيد بن على بن الحسين بن علي بن أبى طالب — عليه السلام ! — وجمع الزنج الذين يسكنون السباخ ، وعبر دجلة ، ثم ذكر حديثا طويلا ، وانظر أيضا (٧/٨٤ و ٨٦ و٨٧ و٨٨ و ٩٠ و٩٢ و١٠٤ و ١٠٩ و ١١١ و ١١٤ و١١٧ و ١٢٠ و١٢٢ و ١٢٤ و١٢٥ و١٢٧ و ١٣٠ و ١٣٣ و١٣٥ و١٣٦ و١٣٧ و١٣٨ و ١٤٠ و١٤٣) ثم انظر تاريخ الطبرى (١١/١٧٤) .

مقالات الخوارج [1]

جماع رأى الخوارج

أجمعت الخوارج على إكفار على بن أبى طالب ـ رضوان الله عليه ! ـ أنْ حَكَّمَ ، وهم مختلفون : هل كفره شِرْكٌ أم لا ؟

---

(١) يقال لهذه الطائفة : الخوارج ، والحرورية ، والنواصب ، والشراة : فأما الخوارج فجمع خارج ، وهو الذى خلع طاعة الإمام الحق وأعلن عصيانه وألب عليه ، وعلماء الفقه الإسلامى يسمون من فعل ذلك وصارت له شوكة «الباغى» وجمعه «بغاة» وأما الحرورية فنسبه إلى حروراء ، وضبطه ياقوت بفتح الحاء والراء المهملتين وبعدهما واو ساكنة فألف ممدودة ، وقال : «قيل : هي قرية بظاهر الكوفة ، وقيل : موضع على ميلين منها نزل به الخوارج الذين خالفوا على بن أبى طالب رضى الله عنه ! فنسبوا إليها ، وقال ابن الأنبارى : حروراء كورة ، وقال أبو منصور : الحرورية منسوبون إلى موضع بظاهر الكوفة نسبت إليه الحرورية من الخوارج ، وبها كان أول تحكيمهم واجتماعهم حين خالفوا عليا عليه السلام ، قال : ورأيت بالدهناء رملة وعثة يقال لها رملة حروراء » اهـ كلامه ، وقد وقع فى حديث عائشة رضى الله عنها أن معاذة بنت عبد الله العدوية سألتها : أتقضى إحدانا الصلاة أيام محيضها ؟ فقالت عائشة : أحرورية أنت ؟ قد كانت إحدانا تحيض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم لا تؤمر بقضاء الصلاة (صحيح مسلم ١/١٨٢ الآستانة) وذكر شراح مسلم أن الحرورية يوجبون على الحائض إذا طهرت قضاء الصلاة ، وربما سموا فرقة من الخوارج بعينها «حرورية» وفى عبارة أبى منصور التى أثرها ياقوت فيما نقلناه عنه ما يؤيد ذلك (وانظر لتأييد ذلك خطط المقريزى ٢/٣٥٠) وأما النواصب فجمع ناصبى ، وهو : الغالى فى بغض على ابن أبى طالب ، وقد قال المقريزى (٢/٣٥٤) : « الفرقة العاشرة الخوارج ، ويقال لهم : النواصب ، والحرورية ، نسبة إلى حروراء موضع خرج فيه أولهم على على رضى الله تعالى عنه ! وهم الغلاة فى حب أبى بكر وعمر وبغض على بن أبى طالب ، رضوان الله عليهم أجمعين ! ولا أجهل منهم ؛ فإنهم القاسطون المارقون ، خرجوا على على ـــ رضي الله عنه ! ـــ وانفصلوا عنه بالجملة ، وتبرؤوا منه ، ومنهم من كان فى زمنه ، وهم جماعة دون الناس أخبارهم ، وهم عشرون فرقة » اهـ كلامه .

وأجمعوا على أن كل كبيرة كفر ، إلا « النَّجَدَات » فإنها لا تقول ذلك .
وأجمعوا على أن الله ـ سبحانه ! ـ يعذب أصحابَ الكبائر عذاباً دائماً، إلا « النَّجَدَات » أصحابَ « نَجْدَة »[١] .
وأول مَنْ أحدث الخلاف بينهم « نافعُ بن الأزرق الحَنَفى[٢] » .

وأما الشراة فهو بضم الشين مثل رماة وقضاة — جمع شار ، أماهم أنفسهم فإنهم يفسرون ذلك على أن الشارى الذى هو مفرد الشراة اسم فاعل من الشراء ، ويزعمون أنهم سموا بذلك لأنهم باعوا أنفسهم لله تعالى على أن لهم الجنة ، يشيرون بذلك إلى قوله تعالى : (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم بأن لهم الجنة يقاتلون فى سبيل الله فيقتلون ويقتلون) وأما غيرهم فإنهم يفسرون ذلك على أن الشارى اسم الفاعل من « شرِى الشر — من باب رضى » إذا استطار وزاد وتفاقم ، وقالوا أيضا « شرى الرجل ، كرضى » إذا غضب ولج فى الخصومة وغيرها (وانظر صحاح الجوهرى ش ر ى)

(١) سنترجم نجدة الحرورى فيما يأتى ، إن شاء الله تعالى

(٢) نافع بن الأزرق : هو أبو راشد نافع بن الأزرق بن قيس بن نهار بن إنسان ابن أسد بن صبرة بن ذهل بن الدول بن حنيفة ، خرج بالبصرة فى أيام عبد الله بن الزبير (المقريزى ٢/٣٥٤) وفى سنة خمس وستين اشتدت شوكة نافع لاشتغال أهل البصرة واختلافهم ، وكثرت جموعه ، وأقبل نحو الجسر ، فبعث إليه عبد الله بن الحارث مسلم بن عبيس بن كريز بن ربيعة ، فخرج مسلم إليه ، فدفعه عن أرض البصرة حتى بلغ دولاب من أرض الأهواز ، فاقتتلوا هناك ، وجعل مسلم بن عبيس على ميمنته الحجاج بن باب الحميرى وعلى ميسرته حارثة بن بدر الغدانى ، وجعل ابن الأزرق على ميمنته عبيدة بن هلال وعلى ميسرته الزمن بن ماحوز التميمى ، واشتد قتالهم ، فقتل مسلم أمير البصرة ، وقتل نافع بن الأزرق أمير الخوارج فى جمادى الآخرة ، فأمر أهل البصرة عليهم الحجاج بن باب الحميرى ، وأمرت الخوارج عبد الله بن الماجوز التميمى ، واشتد قتالهم ، فقتل عبد الله والحجاج ، فأمر أهل البصرة عليهم ربيعة بن الأجرم التميمى ، وأمرت الخوارج عبيد الله بن الماجوز التميمى ، ثم عادوا فاقتتلوا حتى أمسوا وقد كره بعضهم بعضا وملوا القتال ؛ فبينما هم كذلك متواقفون متحاجزون إذ جاءت الخوارج سرية مستريحة لم تشهد القتال ، فحملت على الناس من ناحية عبد القيس ، فانهزم الناس ، وقتل أمير أهل البصرة ربيعة بعد أن قتل أيضا

والذى أحدثه البراءة من القَعَدة (١) ، والمحنة لمن قصد عسكره ، وإكفار مَن لم يهاجر إليه .

ويقال : إن أول من أحدث هذا القول « عبد ربه الكبير » (٢) .

ويقال : إن المبتدع لهذا القول رجلٌ كان يقال له « عبد الله بن الوضين » قالوا : وقد كان نافع خالفَه فى أول أمره ، وبرئ منه ، فلما مات عبدُ الله صار نافع إلى قوله ، وزعم أن الحقَّ كان فى يَدِه ، ولم يكفر نفسه بخلافه إياه حين خالفه ، ولا أكفر الذين خالفوا عبدَ الله قبل موته ، وأكفر مَنْ يخالفه فيما بعده .

و « الأزارقة » لا تتبرأ ممن تقدمها من سَلَفها من الخوارج فى تولِّيهم القَعَدة

دغفل بن حنظلة الشيبانى النسابة ، وأخذ الراية حارثة بن زيد ، فقاتل ساعة ، وقد ذهب الناس عنه ، فقاتل ، وحمى الناس ، ومعه جماعة من أهل البصرة ، ثم أقبل حتى نزل بالأهواز ، وبلغ ذلك أهل البصرة فأفزعهم ، وبعث عبد الله بن الزبير الحارث بن أبى ربيعة ، وعزل عبد الله بن الحارث ، ثم كانت وقائع المهلب بن أبى صفرة مع الخوارج (تاريخ الكامل لابن الأثير ٨١/٤ وما بعدها) ثم انظر حديثا مستفيضاً عن الخوارج وقتالهم وبعض رجالهم ، فى شرح نهج البلاغة لابن أبى الحديد (٣٨٠/١ وما بعدها) وفى أثناء هذا الحديث كلمة عن نافع بن الأزرق (٣٨١/١)

(١) القعدة : جمع قاعد ، وهم قوم يرون تزيين التحكيم ، ووقع فى شعر أبى نواس

فكأنِّى وما أزَيِّنُ مِنْها قَعَدِىٌّ يزين التحكيما
كَلَّ عَنْ حَمْلِهِ السِّلاحَ إلَى الحَرْ بِ فَأَوْصَى الْمُطِيقَ ألاَّ يُقِيمَا

وقال فى تاج العروس : « والقعد — محركة — جمع قاعد ، كما قالوا : حارس وحرس وخادم وخدم ، وفى بعض النسخ « القعدة » بالهاء — ومثله فى الأساس ، وعبارته « وهو من القعدة قوم من الخوارج قعدوا عن نصرة على — كرم الله وجهه ا — ومقاتلته ، ومن يرى رأيهم قعدى ، كعربى وعرب وعجمى وعجم ، وهم يرون التحكيم حقا ، غير أنهم قعدوا عن الخروج على الناس ، وقال بعض مجان المحدثين فيمن يأبى أن يشرب الخمر وهو يستحسن شربها لغيره ، فشبهه بالذى يرى التحكيم وقد قعد عنه فقال * وكأنى وما أحسن منها ... البيت الأول من البيتين » اهـ

(٢) سنذكر شيئا عن عبد ربه الكبير فيما يلي ، إن شاء الله تعالى (انظر ص ١٦٠ من هذا الجزء)

الذين لا يخرجون ، ولا تتبرأ أيضاً من سَلَفها من الخوارج فى تركهم إكفار القَعَدة والمحنة لمن هاجر إليهم ، ويقولون : هذا تبيّن لنا وخفى عليهم .

والأزارقة تقول : إن كل كبيرة كفر ، وإن الدار دار كفر ، يعنون دار مخالفيهم ، وإن كل مرتكب معصية كبيرة ففى النار خالدا مخلدا ، ويكفرون عليا — رضوان الله عليه ! — فى التحكيم ، ويكفرون الحَكَمَيْن أبا موسى وعمرو بن العاص ، ويرون قَتْل الأطفال .

وكانت « الأزارقة » عَقَدَت الأمر « لقَطَرِىّ بن الفُجَاءة »[1] وكان قطرى

---

(١) قطري بن الفجاءة : هو أبو نعامة ، من بنى حرقوص بن مازن بن مالك ابن عمرو بن تميم ، خرج زمن مصعب ، فبقى عشرين سنة يقاتل ويسلم عليه بالخلافة ووجه إليه الحجاج بن يوسف الثقفى جيشا بعد جيش ، وكان آخرهم سفيان بن الأبرد الكلبى ، فقتله ، وكان المتولى لذلك سورة بن أبجر الدارمى ، ولا عقب لقطرى (المعارف لابن قتيبة ١٨١) ويدل على صولة قطرى وشدة بأسه ومخافة الناس منه ما جاء فى شعر لسوار بن المضرب السعدى أحد بنى سعد تميم ، وكان الحجاج بن يوسف قد ألزمه الخروج إلى قتال قطرى ، فهرب ، وقال فى ذلك :

أقاتِلِىَ الحجاجُ إن لم أَزُرْ له ... دَرَابَ وأَتْرُكْ عند هندٍ فُؤَادِيَا

فإن كان لا يرضيك حتى تردنى ... إلى قَطَرِىّ لاَ إخَالُكَ رَاضِياَ

انظر الكامل للمبرد (٥٤٤ طبع مطبعة الحلبى) وقطرى بن الفجاءة هو القائل :

أقول لها وقد طارت شعاعاً ... من الأبطال : وَيْحَكِ لن تُرَاعِى

فإنك لو سألت بقاء يوم ... على الأجل الذى لك لم تُطَاعِى

فصبرا فى مجال الموت صبْرا ... فما نيل الخلود بمُسْتَطَاعِ

ولا ثوب البقاء بثوب عز ... فيُطوى عن أخى الخَنْعِ اليَرَاعِ

سبيلُ الموت غايةُ كلِّ حَىٍّ ... فدَاعيه لأهل الأرض داعِ

ومن لا يُغْتَبَطْ يسأمْ ويَهْرَمْ ... وتُسْلمه المنونُ إلى انقطاعِ

وما للمرء خير فى حياة ... إذا ما عُدَّ من سَقَطِ المتاعِ

إذا خرج فى السَّرَايا استخلف رَجُلاً من بنى تميم على العسكر ، وكانت فيه فَظَاظَة ، فشكت الأزارقة ذلك إليه ، فقال : لست أستخلفه بعدُ ، ثم إنه خرج فى سَرِيَّة وأصبح الناسُ فى العسكر فصلَّى بهم ذلك الرجلُ الفجرَ ، فقالوا لقطرى : ألم تزعم أنك لا تستخلفه ؟ وعاتبُوه ، وكان فى الذين عاتبوه « عمرو الْقَنَا »[1] و « عبيدة بن هلال »[2] و « عبد ربه الصغير »[3] و « عبد ربه الكبير » فقال

(انظر شرح ديوان الحماسة للتبريزى ١/ ٩٧ بتحقيقنا) وهو القائل أيضا :

لا يركَنَنْ أحد إلى الإحجام يومَ الوغى متخوفاً لِحمَامِ
فلقد أرانى للرماح دريئة من عَنْ يمينى مرةً وأمامى
حتى خَضَبْتُ بما تحدَّر من دمى أكناف سَرْجِى أو عنان لجامى
ثم انصرفت وقد أصَبْتُ ولم أُصَبْ جَذَعَ البصيرة قارحَ الإقدام

(شرح التبريزى ١/ ١٣٠) وانظر شرح ابن أبى الحديد (١/ ٣٩٢)

(١) عمرو القنا : رجل من بنى سعد بن زيد مناة بن تميم ؛ وهو الذى يقول :

ألم ترَ أنَّا مُذْ ثلاثين ليلةً جَدِيبٌ ، وأعداء الكتاب على خفضِ

وله ذكر فى حديث ابن أبى الحديد الذى أشرنا إليه ؛ وانظره (١/ ٤٠١) .

(٢) عبيدة بن هلال : من بنى يشكر بن بكر بن وائل ، وهو الذى يقول عن نفسه :

أنا ابنُ خيرِ قومِهِ هِلاَلِ شَيْخٌ على دِينِ أبى بِلاَلِ
وذاكَ دينى آخِرَ اللَّيَالِى

وقد مر فى كلام ابن الأثير الذى أثرناه فى الحديث عن نافع بن الأزرق (ص ١٥٧ من هذا الجزء) أن عبيدة بن هلال كان على ميمنة ابن الأزرق ، وانظر مع ذلك ابن أبى الحديد (١ / ٣٩٢ و ٤٠١) .

(٣) قال ابن أبى الحديد (١/ ٤٠٣) فى صدد خلاف القوم على قطرى وفى أثنائه ذكر لعبد ربه الصغير وعبد ربه الكبير : « ومن الخوارج عبد ربه الصغير أحد موالى قيس بن ثعلبة ، لما اختلفت الخوارج على قطرى بايعه منهم جمع كثير ،

لهم : جئتمونى كُفَّارًا حلال دماؤكم ؟ ! فقام «صالح بن مخراق» فلم يدع فى القرآن موضع سجدة إلا قرأها وسجد ، ثم قال : أكفاراً ترانا ؟ تُبْ مما قلت ، فقال : يا هؤلاء ، إنما استفهمتكم ، فقالوا : لا بد من توبتك ، فخلعوه ، وصار قَطَرِىٌّ إلى طبرستان ، فغلب عليها .

وكان سبب الخلاف الذى أحدثه « نافع » أن امرأة من أهل اليمن عربية ترى رَأْىَ الخوارج تزوجت رجلا من الموالى على رأيها ، فقال لها أهلُ بيتها : فضحتِنَا ، فأنكرت ذلك ، فلما أتى زوجها قالت له : إن أهل بيتى و بنى عمى قد بلغهم أمرى وقد عَيَّرونى ، وأنا خائفة أن أُكْرَهَ على تزويج بعضهم ، فاخْتَرْ منى إحدى ثلاث خِصال : إما أن تُهاجر إلى عسكر نافع حتى نكون مع المسلمين فى حَوْزهم ودارهم ، وإما أن تخبأنى حيث شئت ، وإما أن تخلّى سبيلى ، فخلّى سبيلها ، ثم إن أهل بيتها

وكان قطرى قد عزم على أن يبايع للمقعطر العبدى ويخلع نفسه ؛ فجعله أمير الجيش فى الحرب قبل أن يعهد إليه بالخلافة ، فكرهه القوم وأبوه ، وقال صالح بن مخراق عنهم وعن نفسه : ابغ لنا غير المقعطر ، فقال لهم قطرى : إنى أرى طول العهد قد غيركم ، وأنتم بصدد عدو ، فاتقوا الله وأقبلوا على شأنكم واستعدوا للقاء القوم ، فقال صالح : إن الناس قبلنا قد سألوا عثمان بن عفان أن يعزل سعيد بن العاص عنهم ، ففعل ، ويجب على الإمام أن يعفى الرعية مما كرهت ، فأبى قطرى أن يعزل المقعطر ، فقال له القوم : فإنا قد خلعناك وبايعنا عبد ربه الصغير ، وكان عبد ربه هذا معلم كتاب ، وكان عبد ربه الكبير بائع رمان ، وكلاهما من موالى قيس بن ثعلبة ، فانفصل إلى عبد ربه الصغير أكثر من شطرهم ، وجلهم الموالى والعجم ، وكان منهم هناك ثمانية آلاف ، وهم القراء ، ثم ندم صالح بن مخراق وقال لقطرى : هذه نفخة من نفخات الشيطان فأعفنا من المقعطر وسر بنا إلى عدونا وعدوك ، فأبى قطرى إلا المقعطر ؛ وحمل فتى من الشراة على صالح بن مخراق فطعنه فأنفذه وأوجره الرمح ، فنشبت الحرب بينهم ، فتهايجوا ، ثم انحاز كل قوم إلى صاحبهم ، فلما كان الغد اجتمعوا فاقتتلوا فأجلت الحرب عن ألفى قتيل » اهـ ، وذكر بعد ذلك تمام قصة الحروب بينهم

استكرهوها فزوجوها ابن عم لها لم يكن على رأيها ، فكتب ممن بحضرتها بأمرها إلى نافع بن الأزرق يسألونه عن ذلك ، فقال رجل منهم : إنها لم يَسَعْهَا ما صنعت ولا وسع زوجها ما صنع ، من قبل هجرتهما ؛ لأنه كان ينبغى لهما أن يلحقا بنا ؛ لأنا اليومَ بمنزلة المهاجرين بالمدينة ، ولا يَسَعُ أحداً من المسلمين التخلفُ عنا كما لم يسع التخلف عنهم ، فتابَعَه على قوله ذلك نافع بن الأزرق وأهلُ عسكره ، إلا نفراً يسيراً ، و برئوا من أهل التَّقِية ، وأحدثوا أشياء : من ذلك أنهم حرّموا الرَّجْمَ ، ومن ذلك أنهم قالوا : نشهد بالله أنه لا يكون فى دار الهجرة ممن يُظهر الإسلام إلا من رضى الله عنه ، واستحلُّوا خَفْر الأمانة التى أمر الله سبحانه بأدائها ، وقالوا : قوم مشركون لا ينبغى أن تؤدَّى الأمانة إليهم ، ولم يقيموا الحدود على مَنْ قَذَفَ المحصنين من الرجال ، وأقاموها على من قذف المحصنات من النساء ، وقالوا : ما كفّ أحد يده عن القتال مذ أنزل الله عز وجل البَسْط إلا وهو كافر

والأزارقة يَرَوْنَ أن أطفال المشركين فى النار ، وأن حكمهم حكم آبائهم ، وكذلك أطفال المؤمنين حكمهم حكم آبائهم .

وزعمت الأزارقة أن مَنْ أقام فى دار الكفر فكافر لايسعه إلا الخروج .

* * *

قول النجدية

وهذا قولُ النَّجْدِيَّة [1] :

ثم خرج « نَجْدَة بن عامر الحَنَفى » من اليمامة فى نَفَر من الناس ، وأقبل إلى الأزارقة يريدُهم ، فاستقبلهم نفر من أهل عسكر نافع ، وأخبروه ومَنْ معه بأحداث نافع التى أحدثها ، وأنهم بَرِئوا منه ، وفارقوه عليها ، وأمروا نجدة بالمقام و بايعوه ، فمكث نجدة زمانا ، ثم إنه بعث بعثاً إلى أهل القطيف ، واستعمل عليهم ابنه ، فقَتَلَ وسَبَي وغنم ، فأخذ ابن نجدة وأصحابه عدّة من نسائهم فقوّموا كل واحدة منهن بقيمة على أنفسهم ، وقالوا : إن صارت قيمهن فى حِصَّتنا فذاك ، وإن لم تَصِرْ أدَّيْنَا الفضل ، فنكحوهن قبل أن يقسمن ، وأكلوا من الغنائم قبل

(١) فى المقريزى (٣٥٤/٢) أنه يقال لهم «النجدات» ولا يقال لهم «النجدية» كما عبر المؤلف عنهم من قبل ، للاحتراز عمن انتسب إلى نجد ، وانظره فى الموضع الذى دللناك عليه

أن تُقْسَم ، ثم رجعوا إلى نجدة فأخبروه بذلك ، فقال نجدة : لم يَسَعْكم ما صنعتم ، فقالوا : لم نعلم أنه لا يسعنا ، فعذرهم نجدة بجهالتهم ، فتابعه على ذلك أصحابه وعذروا بالجهالات ، إذا أخطأ الرجل فى حكم من الأحكام من جهة الجهل ، وقالوا : الدين أمران : أحدهما معرفة الله ومعرفه رسله عليهم السلام وتحريم دماء المسلمين وأموالهم وتحريم الغصب والإقرار بما جاء من عند الله جملة ، فهذا واجب ، وما سوى ذلك فالناس معذورون بجهالته حتى تقوم عليهم الحجة فى جميع الحلال ، فمن استحلّ شيئا من طريق الاجتهاد مما لعلّه مُحَرَّم فمعـذور على حسب ما يقول الفقهاء من أهل الاجتهاد فيه .

قالوا : ومَنْ خاف العذاب على المجتهد فى الأحكام المخطىء قبل أن تقوم عليه الحجة فهو كافر .

قالوا : ومن ثقل عن هجرتهم فهو منافق .

وحكى عنهم أنهم استحلوا دماء أهل المُقَام وأموالهم فى دار التَّقِيـة ، و برئوا ممن حرّمها ، وتولّوا أصحاب الحدود والجنايات من موافقيهم .

وقالوا : لا ندرى لعل الله يعذب المؤمنين بذنوبهم ، فإن فعل فإنما يعذبهم فى غير النار بقدر ذنوبهم ، ولا يخلدهم فى العذاب ، ثم يدخلهم الجنة .

وزعموا أن من نظر نظرة صغيرة أو كذب كذبة صغيرة ثم أَصَرَّ عليها فهو مشرك ، وأن مَنْ زنى وسرق وشرب الخمر غير مُصِرّ فهو مسلم .

و يقال : إن أصحاب نجدة نَقَمُوا عليه أن رجلا من بنى وائل أشار عليـه بقتل مَنْ تابعه من المـكرهين ، فانتهره نجدة

ونقم على نجدة «عطية»[1] أنه أنفذه فى غزو البر وغزو البحر ، ففضل من أنفذه فى غزو البر ، ونقم عليه أصحابه أنه عطل حد الخمر ، وقسم الفىء ، وأعطى مالك ابن مسمع وأصحابه ، وحكم بالشفاعة ، وكاتب عبد الملك بن مروان فأعطاه الرضا ، واشترى بنت عثمان ، فاستتابه أصحابه ، ففعل .

(١) قال المقريزى : « عطية بن الأسود بعثه نجدة إلى سجستان ، فأظهر مذهبه بعرو ، فعرفت أصحابه بالعطوية » وذكر مذهبهم (٢/٣٥٤)

ثم إن طائفة منهم ندموا على استتابته وقالوا له : إن استتابتنا إياك خطأ ؛ لأنك إمام ، وقد تُبْنا ، فإن تبت من توبتك واستتبت الذين استتابوك وإلا نابذناك ، فخرج إلى الناس ، فتاب من توبتـه ، فاختلف أصحابه : فطائفة منهم أكفروه على خلعه (؟) .

ونقموا على نجدة أيضا أنه فرق الأموال بين الأغنياء ، وحَرَم ذوى الحاجـة منهم ، فبرىء منه « أبو فديك »[1] وكثير من أصحابه ، فوثب عليه أبو فديك فقتله ، وبويع له ، ثم إن أصحاب نجدة أنكروا ذلك على أبى فديك ، وتولوا نجدة ، وتبرءوا من أبى فديك ، وكتب أبو فديك إلى « عطية بن الأسود » وهو عامل نجدة بالحوير (؟) يُخْبِره أنه أبصر ضلالة نجدة ، فقتله ، وأنه أحق بالخلافة منه ، فكتب عطية إلى أبى فديك أن يبايع له مَنْ قِبَله ، وأبى ذلك أبو فديك ، فبرىء كل واحـد منهما من صاحبه ، وصارت الدار لأبى فديك ، وصاروا معه ، إلا من تولى نجدة ، فصاروا ثلاث فرق : « النجدية » و « العطوية » و « الفديكية » .

***

العطوية

فأما « عطية بن الأسود الحنفى » وأصحابه الذين يسمون « العَطَوية » فإنه لم يُحْدِث قولا أكثر من أنه أنكر على نافع ما أحدثه من أقاويله ، ففارقه ، ثم أنكر على نجدة ما حكينا عنه ، ففارقه ، ومضى إلى سجستان .

***

العجاردة وفرقها

ومن « العَطَوِية » أصحابُ « عبدِ الكريم بن عَجْرَد » ويسمّون « العجاردة » وهم خمس عشرة فرقة :

(١) فالفرقة الأولى منهم : يزعمون أنه يجب أن يُدْعَى الطفل إذا بلغ ، وتجب البراءة منه قبل ذلك حتى يدعى إلى الإسلام و يصفه هو .

الميمونية

(٢) والفرقة الثانية من العجاردة « الميمونية » .

والذى تفردوا به القولُ بالقَدَر على مذهب المعتزلة ، وذلك أنهم يزعمون أن

---

(١) انظر ـ مع هذا ـ ما يأتى فى (ص ١٦٩ من هذا الجزء)

الله سبحانه فوّض الأعمال إلى العباد ، وجعل لهم الاستطاعة إلى كل ما كلفوا ، فهم يستطيعون الكفر والإيمان جميعا ، وليس لله سبحانه وتعالى فى أعمال العباد مشيئة ، وليست أعمال العباد مخلوقة لله ، فبرئت منه « العجردية » ، وسمّوا « الميمونية » .

الخلفية

(٣) والفرقة الثالثة من العجاردة « الخَلَفية » أصحاب رجل يقال له « خَلَف » فارقوا الميمونية فى القول بالقدر ، وقالوا بالإثبات .

الحمزية

(٤) والفرقة الرابعة منهم « الحمزية » أصحاب رجل يدعى « حمزة » . ثبتوا على قول الميمونية بالقدر ، وأنهم يرون قتال (؟) السلطان خاصةً ومن رضى بحكمه ، فأما مَنْ أنكره فلا يرون قتله ، إلا إذا أعان عليهم ، أو طعن فى دينهم ، أو صار عَوْناً للسلطان أو دليلا له .

وحكى « زرقان » أن « العجاردة » أصحاب « حمزة » لا يَرَوْن قتل أهل القبلة ، ولا أخذ المال فى السر حتى يبعث (؟) الحرب .

الشعيبية

(٥) والفرقة الخامسة من العجاردة « الشعيبية » [أصحاب شعيب] وهو رجل برئ من ميمون ، ومن قوله ، فقال : إنه لا يستطيع أحد أن يعمل إلا ما شاء الله ، وإن أعمال العباد مخلوقة لله .

وكان سبب فرقة الشعيبية والميمونية أنه كان لميمونٍ على شعيب مالٌ ، فتقاضاه ، فقال له شعيب : أعطيكه إن شاء الله ، فقال ميمون : قد شاء الله أن تعطينيه الساعة ، فقال شعيب : لو شاء الله لم أقدر ألاّ أعطيكه ، فقال ميمون : فإن الله قد شاء ما أمر، وما لم يأمر لم يشأ ، وما لم يشأ لم يأمر ، فتابع ناسٌ ميمونا ، وتابع ناس شعيبا ، فكتبوا إلى عبدالكريم بن عَجْرَدٍ - وهو فى حبس خالد بن عبد الله البَجَلى - يُعلمونه قولَ ميمون وشعيب ، فكتب عبد الكريم : إنا نقول ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن ، ولا نُلحِق بالله سوءا ، فوصل الكتاب إليهم ، ومات عبد الكريم ، فادعى ميمون أنه قال بقوله حين قال « لا نلحق بالله سوءا »

وقال شعيب : لا ، بل قال بقولي حيث قال « ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن » فتولَّوْا جميعا عبدَ الكريم ، وبرئ بعضهم من بعض .

وقال بعض الناس : إن عبد الكريم بن عَجْرَد وميمون الذى تنسب إليه الميمونية رجل من أهل بَلْخَ .

وقال قوم : إن عبد الكريم كان من أصحاب « أبى بَيْهَس » خالفه وفارقه فى بيع الأمَة .

وذكر « الكرابيسى » فى بعض كتبه أن العجاردة والميمونية يجيزون نكاح بنات البنين و بنات البنات و بنات [بنات] الإخوة و بنات بنى الإخوة ، و يقولون : إن الله حرّم البنات و بنات الإخوة و بنات الأخوات .

وحُكى لنا عنهم ما لم نتحققه أنهم يزعمون أن سورة يوسف ليست من القرآن .

الخازمية من العجاردة

(٦) والفرقة السادسة من العجاردة « الخازمية » .

والذى تفرّدوا به أنهم قالوا فى القدر بالإثبات ، وبأن الولاية والعداوة صفتان لله عز وجل فى ذاته ، وأن الله يتولى العباد على ما هم صائرون إليه ، وإن كانوا فى أكثر أحوالهم مؤمنين .

المعلومية

(٧) والفرقة السابعة من العجاردة — وهى الثانية من « الخازمية » — ويدعون « المعلومية » .

والذى تفردوا به أنهم قالوا : من لم يعلم اللهَ بجميع أسمائه فهو جاهل به ، وإنّ أفعال العباد ليست مخلوقة ، وإنّ الاستطاعة مَعَ الفعل ، ولا يكون إلا ما شاء الله .

المجهولية

(٨) والفرقة الثامنة من العجاردة — وهى الثالثة من الخازمية — « المجهولية »

ومن قولهم : إنّ مَنْ علم الله ببعض أسمائه فقد علمه ولم يجهله ، وقالوا بإثبات القدر .

الصلتية

(٩) والفرقة التاسعة من العجاردة « الصلتية » أصحاب « عثمان بن أبى الصلت » .

والذى تفرد به أنه قال : إذا استجاب لنا الرجل وأسلم توليّناه ، وبرئنا من أطفاله ؛ لأنه ليس لهم إسلام حتى يُدْرِكوا فيُدْعَوْن إلى الإسلام فيقبلونه .

الثعالبة

(١٠) والفرقة العاشرة من العجاردة « الثعالبة » .

يقولون : ليس لأطفال الكافرين ولا لأطفال المؤمنين ولاية ولا عداوة ولا براءة حتى يبلغوا فيُدْعَوْا إلى الإسلام فيقروا به أو ينكروه .

وكان « ثعلبة » مع « عبد الكريم » يداً واحدة إلى أن اختلفا فى أمر الطفل .

الأخنسية

(١١) والفرقة الحاديَةَ عشرَةَ من العجاردة — وهى الأولى من الثعالبة — يُدْعَون « الأخنسية » .

يتوقفون عن جميع مَنْ فى دار التقية من منتحلى الإسلام وأهل القبلة ، إلا مَنْ قد عرفوا منه إيمانا فيتولونه عليه ، أو كفرا فيتبرءون منه لأجله ، ويحرمون الاغتيال والقَتْلَ فى السر ، وأن يُبْدَأ أحد من أهل البغى من أهل القبلة بقتال حتى يدعى إلاَّ من عَرَفُوه بعينه ، فبرئت منهم « الثعلبية » وسموهم « الأخنسية » لأن الذى دعاهم إلى قولهم رجل كان يقال له « الأخنس » .

المعبدية

(١٢) والفرقة الثانية عشرة من العجاردة — وهى الثانية من الثعالبة — « المعبدية » .

ومما تفردوا به أنهم رأوا أخذ زكاة أموال عبيدهم إذا استغنوا ، وإعطاءهم من زكاتهم إذا افتقروا ، ثم رأوا أن ذلك خطأ ، ولم يتبرءوا ممن فعل ذلك ، فقال لهم رجل يقال له « مَعْبد » : إن كنتم لا تتبرءون ممن فعل ذلك فإنا لا نَدَعُه ، فأقام على ذلك ، وبرئت منه الثعالبة ومن أصحابه .

الشيبانية

(١٣) والفرقة الثالثة عشرة من العجاردة — وهى الثالثة من الثعالبة — « الشيبانية » أصحاب « شيبان بن سلمة » الخارج أيام أبى مسلم والمعين له .

ومن قصتهم أن شيبان بن سلمة لما أحدث أحداثا من معاونة أبى مسلم وغير ذلك ، برئت منه الخوارج ، فلما قُتل شيبان جاء قوم فذكروا توبته ، فلم تقبل

الثعلبية منهم توبة شيبان ، وقالوا : إن أحْدَاث شيبان كانت قتل المسلمين وأخذ أموالهم وضربهم ، فإن كنتم دفعتم من دار العلانية فإنا لا نقبل من القاتل فى دار العلانية توبة حتى يعفو عنه ولى المقتول ، ولا نقبل توبة مَنْ ضرب المسلمين حتى يقص من نفسه أو يوهَبَ ذلك له ، وحتى يردَّ أموالهم ، وشيبان لم يفعل شيئا من ذلك ، فإن زعمتم أنكم قد دفعتم توبته من دار التقية فقد كذبتم ، فإن أمره كان ظاهراً ، ودعوته كانت ظاهرة إلى أن قتل ، فقبل قوم منهم توبته فسُمُّوا « الشيبانية » .

ثم إن الشيبانية أحدثوا التشبيه لله بخلقه .

الزيادية

وثبت قوم منهم على قول الثعلبية ، وهم أعظم أصحاب الثعلبية وجمهورهم ، فسُمّوا « الزيادية » وذلك أن رجلا منهم كان يسمى « زياد بن عبد الرحمن » كان فقيه الثعلبية ورئيسهم .

ثم إن « الشيبانية » الذين أجازوا توبته قالوا فى الولاية والعداوة : إنهما صفتان لله ، من صفات الذات ، لا من صفات الفعل .

الرشيدية العشرية

(١٤) والفرقة الرابعة عشرة من العجاردة — وهى الرابعة من الثعالبة — « الرُّشَيدية » .

ومما تفردوا به أنهم كانوا يؤدون عما سقى بالعيون والأنهار الجارية نِصْفَ العشر ، ثم رَجَعُوا عن ذلك وكتبوا إلى المسمى « زياد بن بن عبد الرحمن » فأجابهم ، ثم أتاهم فأعلمهم أن فى ذلك العشر ، وأنه لا يجيز البراءة ممن غلط منهم فى ذلك ، فقال رجل منهم يسمى « رُشَيْداً » : إن كان يَسَعُنا ألا نتبرأ منهم فإنا نعمل بالذى يعملون به ، وثبت هو ومن معه على الفعل الأول ، فبرئت منهم الثعالبة وسموهم « العُشْرِيَّة » .

المكرمية

(١٥) والفرقه الخامسة عشر من العجاردة — وهى الخامسة من الثعالبة — « المكرمية » أصحاب « أبى مكرم » .

ومما تفردوا به أنهم زعموا أن تارك الصلاة كافر ، وليس هو مِنْ قِبَلِ تركه الصلاة كَفَر ، ولكن من قِبَلِ جهله بالله ، وكذلك قالوا فى سائر الكبائر ، وزعموا أن من أتى كبيرة فقد جهل الله سبحانه ، و بتلك الجهالة كَفَرَ ، لا بركو به المعصية ، وقالوا بالموافاة ، وهى أن الله سبحانه إنما يتولى عباده و يعاديهم على ماهم صائرون إليه ، لا على أعمالهم التى هم فيها ، فبرئت منهم الثعالبة .

ومن قول « الثعالبة » فى الأطفال أنهم يشتركون فى عذاب آبائهم ، وأنهم ركن من أركانهم ، يريدون بذلك أنهم بعضٌ من أبعاضهم .

* * *

ومن الخوارج « الفديكية » أصحابُ « أبى فُدَيك »

الفديكية

ولا نعلم أنهم تفردوا بقول أكثر من إنكارهم على نافع ونجدة ما حكيناه عنهم(١).

* * *

الصفرية من الخوارج

ومن الخوارج « الصفرية » أصحاب « زياد بن الأصفر » ، وهم لا يوافقون الأزارقة فى عذاب الأطفال ، فإنهم لا يجيزون ذلك ، و يقال : إن الصفرية نسبوا إلى « عبيدة » وكان ممن خالف نجدة ورجع من اليمامة ، فلما كتب نجدة إلى أهل البصرة اجتمع عبيدة و «عبدالله بن إباض» فقرؤا كتابه فقال عبد الله بن إباض بما سنذكره من مذهبه ، وقال عبيدة بجملة مذهب الخوارج : من أن مخالفيهم مشركون ، السيرة فيهم السيرة من أهل حرب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين حاربوه من المشركين .

وأصل قول الخوارج إنما هو قول الأزارقة والإباضية والصفرية والنجدية ، وكل الأصناف سوى الأزارقة والإباضية والنجدية فإنما تفرعوا من الصفرية .

* * *

ومن الخوارج طائفة يقولون : ما كان من الأعمال عليه حدٌّ واقع فلا يتعدى

(١) انظر (ص ١٦٤ من هذا الجزء)

بأهله الاسم الذى لزمهم به الحد ، وليس يكفر بشىء ليس أهله به كافراً كالزنا والقذف ، وهم قَذَفَةٌ زُنَاةٌ ، وما كان من الأعمال ليس عليــه حدٌّ كترك الصلاة والصيام فهو كافر ، وأزالوا اسم الإيمان فى الوجهين جميعا .

* * *

فرق الإباضية

ومن الخوارج « الإباضية » .

الحفصية

فالفــــرقة الأولى منهم يقال لهم « الحفصية » كان إمامهم « حفص بن أبى المقدام » .

زعم أن بين الشرك والإيمان معرفة الله وحده ، فمن عرف الله سبحانه ثم كفر بما سواه من رسولٍ أو جنة أو نار أو عَمِلَ بجميع الخبائث من قتل النفس واستحلال الزنا وسائر ما حرم الله من فروج النساء فهو كافرٌ برىء من الشرك ، وكذلك من اشتغل بسائر ما حرم الله سبحانه مما يؤكل ويشرب فهو كافر برىء من الشرك ، ومن جهل الله سبحانه وأنكره فهو مشرك ، فبرىء منه جُلُّ الإباضية إلا من صَدَّقه منهم ، وتأولوا فى عثمان نحو ما تأولت الشيعة فى أبى بكر وعمر ، وزعم أن عليا هو الحيران الذى ذكره الله فى القرآن (٦ : ٧١) (كالذى استهوته الشياطين فى الأرض حَيْرَانَ ، لَهُ أصحابٌ يدعونه إلى الهدى ائتنا) وأن أصحابه الذين يدعونه إلى الهدى أهلُ النهروان ، وزعم أن عليا هو الذى أنزل الله سبحانه فيه (٢ : ٢٠٤) (ومِن الناس مَنْ يعجبك قولُه فى الحياة الدنيا) وأن عبد الرحمن بن مُلْجَم هو الذى أنزل الله فيه (٢ : ٢٠٧) : (ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله) ثم قال بعــد ذلك : الإيمان بالــكتب والرسل متصل بتوحيد الله ، فمن كفر بذلك فقد أشرك بالله .

اليزيدية

(٢) والفرقة الثانية منهم يسمون «اليزيدية» كان إمامهم «يزيد بن أنيسة»

قالوا : نتولى المحكمة الأولى ، ونبرأ ممن كان بعد ذلك من أهل الأحداث ، ونتولى الإباضية كلها . ويزعمون أنهم مسلمون كلهم ، إلا من بلغه قولنا فكذبه

أو من خرج ، وخالفوا الحفصية فى الإكفار والتشريك ، وقالوا بقول الجمهور .

وحكى « يمان بن رباب » أن أصحاب يزيد بن أُنَيْسَة قالوا بالتشريك ، وتولى يزيد المحكِّمَةَ الأولى قبل نافع ، وبرئ ممن كان بَعْدَهم ، وحرّم القتال على كل أحد بعد تفريقهم ، وثبت على ولاية الإباضية إلا من كذبه أو بلغه قوله فرده .

وزعم أن الله سبحانه سيبعث رسولا من العجم ، ويُنزل عليه كتاباً من السماء يُكتب فى السماء ، وينزل عليه جملة واحدة ، فترك شريعة محمد ، ودان بشريعة غيرها ، وزعم أن ملّة ذلك النبي الصابئة ، وليس هذه الصابئة التى عليها الناس اليوم ، وليس هم الصائبين الذين ذكرهم الله فى القرآن ، ولم يأتوا بعد .

وتولى مَنْ شهد لمحمد صلى الله عليه وسلم بالنبوة من أهل الكتاب ، وإن لم يدخلوا فى دينه ولم يعملوا بشريعته ، وزعم أنهم بذلك مؤمنون .

ومن الإباضية من وقف فيه ، ومنهم من برئ منه ، وجلهم تبرأ منه .

***

(٣) والفرقة الثالثة من الإباضية أصحاب « حارث الإباضى » .

قالوا فى القدر بقول المعتزلة ، وخالفوا فيه سائر الإباضية ، وزعموا أن الاستطاعة قبل الفعل .

وجمهور « الإباضية » يتولى المحكمة كلها ، إلا من خرج ، ويزعمون أن مخالفيهم من أهل الصلاة كفار ، وليسوا بمشركين ، حلال مناكحتهم وموارثتهم ، حلال غنيمة أموالهم من السلاح والكُرَاع عند الحرب ، حرام ما وراء ذلك ، وحرام قَتْلُهم وسَبْيهم فى السر إلا مَنْ دعا إلى الشرك فى دار التقيّة ودان به .

وزعموا أن الدار — يعنون دار مخالفيهم — دار توحيد ، إلا عسكر السلطان فإنه دار كفر ، يعنى عندهم .

وحُكى عنهم أنهم أجازوا شهادة مخالفيهم على أوليائهم ، وحرّموا

الاستعراض إذا خرجوا ، وحرّموا دماء مخالفيهم حتى يدعوهم إلى دينهم .

فبرئت الخوارج منهم على ذلك ، وقالوا : إن كل طاعة إيمان ودين ، و إن مرتكبي الكبائر موحدون وليسوا بمؤمنين .

* * *

(٤) والفرقة الرابعة منهم يقولون بطاعة لا يراد الله بها على مذهب « أبي الهُذَيْل » ، ومعنى ذلك أن الإنسان قد يكون مطيعاً لله إذا فعل شيئاً أمره الله به ، و إن لم يقصد الله بذلك الفعل ولا أراده به .

ثم اختلفوا فى النفاق فصاروا ثلاث فرق :

(١) فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن النفاق براءة من الشرك ، واحتجوا فى ذلك بقول الله عز وجل (٤ : ١٤٣) : (مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء) .

(٢) والفرقة الثانية منهم يقولون: إن كل نفاق شرك،لأنه يضادّ التوحيد .

(٣) والفرقة الثالثة منهم يقولون : لسنا نزيل اسم النفاق عن موضعه ، وهو دين القوم الذين عَنَاهم الله بهذا الاسم فى ذلك الزمان ، ولا نسمى غيرهم بالنفاق .

وقالوا : مَنْ سرق خمسة دَراهم فصاعدا قُطِع ، وقال القوم الذين زعموا أن المنافق كافر وليس بمشرك : إن المنافقين على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا موحّدين ، وكانوا أصحاب كبائر .

وقالوا : كل شيء أمر الله به عباده فهو عامّ ليس بخاص ، وقد أمر الله به الكافر والمؤمن .

وقال قوم منهم : لا حجة لله على الخلق فى التوحيد إلا بالخبر ، أو ما يقوم مقام الخبر من إشارة و إيماء .

وقال بعضهم : لا يجوز على الله أن يخلى عباده من التكليف لوحدانيّتِهِ ومعرفته، وأجاز بعضهم أن يخليهم من ذلك .

وقال بعضهم فيمن دخل فى دين المسلمين : وجبت عليه الشرائع والأحكام ، وقف على ذلك أولم يقف ، سمعه أولم يسمعه .

وقال بعضهم : لا يرسل الله نبيا إلا نَصَبَ دليلا عليه ، ولا بدّ من أن يدلّ [عليه] واحدا .

وقال بعضهم : قد يجوز أن يبعث الله نبيًّا بلا دليل .

وقال بعضهم : مَنْ ورد عليه الخبرُ بأن الخمر قد حرّمت وأن القبلة قد حُوّلت فعليه أن يعلم أن الذى أخبره مؤمن أو كافر ، وعليه أن يعلم ذلك بالخبر ، وليس عليه أن يعلم أن ذلك عليه بالخبر .

وقال بعضهم : من قال بلسانه «إن الله واحد» وعنى به المسيح ، فهو صادق فى قوله ، مُشْرِكٌ بقلبه .

وقال بعضهم : ليس على الناس المشى إلى الصلاة والركوب إلى الحج ، ولا شىء من أسباب الطاعات التى يتوصل بها إليها ، وإنما عليهم فعلُها بعينها فقط

وقالوا جميعا : إن الواجب أن يستتيبوا مَنْ خالفهم فى تنزيل أو تأويل ، فإن تاب ، وإلا قُتِلَ ، كان ذلك الخلاف فيما يَسَعُ جهلُه أو فيما لا يسع جهله .

وقالوا : من زنى أو سرق أقيم عليه الحدّ ثم استتيب ، فإن تاب ، وإلا قتل.

وقال بعضهم : ليس مَنْ جَحَد الله وأنكره مشركا ، حتى يجعل معه إلهـا غيره .

وقال بعضهم : ذلك شركٌ ، وكل جَحْد بأى جهة كان فهو شركٌ وكفر .

وقالوا : الإصرار على أى ذنب كان كفرٌ .

وقالوا : العالم يَفْنَى كله إذا أفنى الله أهل التكليف ، ولا يجوز إلا ذلك ، لأنه إنما خلقه لهم ، فإذا أفناهم لم يكن لبقائه لهم معنى .

وقال بعضهم ، بل جُلّهم : الاستطاعة والتكليف مع الفعل ، و إن الاستطاعة هى التخلية .

وقال كثير منهم : ليس الاستطاعة هى التخلية ، بل هى معنى فى كونه كون الفعل ، و به يكون الفعل ، و إن الاستطاعة لا تبقى وقتين ، و إن استطاعة كل شىء غير استطاعة ضده ، و إنّ الله كلف العبادَ مالا يقدرون عليه لتركهم له لا لعجزهم عنه ، و إن قوة الطاعة توفيق وتسديد وفضل ونعمة وإحسان ولطف ، و إن استطاعة الكفر ضلال وخذلان وطَبْع و بلاء وشر ، و إن الله لو لطف للكافرين لآمنوا ، و إن عنده لطفا لو فعله بهم لآمنوا طوعا ، و إن الله لم ينظر لهم فى حال خلقه إياهم ، ولا فعل بهم أصلح الأشياء لهم ، ولا فعل بهم صلاحا فى الدين ، و إنه أضلّهم وطَبَعَ على قلوبهم ، وهذا قول « يحيى بن كامل » و « محمد بن حرب » و « إدريس الإباضى » .

وكانوا يقولون فى كثير من الإباضية : إن أعمال العباد مخلوقة ، و إن الله سبحانه لم يزل مريدا لما علم أنه يكون أن يكون ، ولما علم أنه لا يكون أن لا يكون ، و إنه مريد لما علم من طاعات العباد ومعاصيهم ، لا بأن أحبّ ذلك ، ولكن بمعنى أنه ليس بآبٍ عنه ولا بمُكْرَه عليه ، وسنشرح قولهم فى سائر أبواب القدر إذا أخبرنا عن مذاهب الناس فى القدر .

وكل الخوارج يقولون بخلق القرآن .

وقال جُلّ الإباضية : قد يجوز أن يقع حُكمان مختلفان فى الشىء الواحد من وجهين ، فمن ذلك أن رجلا لو دخل زرعا بغير إذن صاحبه لكان الله سبحانه قد نهاه عن الخروج منه ؛ لأن فيه فسادَ الزرع ، وقد أمره به ، لأنه ليس له .

وقال جلّهم بالخاطر ، ولا يجوز أن يخلى الله عز وجل العباد البالغين منه .

وقالوا : ليس يجوز على شىء من الأعراض البقاء [إلا] إذا كان بعضا للجسم ،

عند من يقول : إن الجسم أعراض مجتمعة ، وأكثرهم يقول : إنه أبعاض(؟) للجسم .

وقالوا : إن الجزء الذى لا يتجزأ جسم على مذهب « الحسين » .

وقالوا : جزاء الله فى العباد أكثر من تفضله ، وعافيته أكثر من ابتلائه ، والثواب واجب بالاستحقاق ، والتفضل والابتلاء ابتداء .

وقال بعضهم بتحليل الأشربة التى يسكر كثيرها إذا لم تكن الخمر بعينها ، وحرّموا السكر ، وليس يتبعون المُوَلّى فى الحرب إذا كان من أهل القبلة وكان مُوَحّداً ، ولا يقتلون امرأة ولا ذرية ، ويرون قَتْلَ المشبّهة وسَبْيَهم وغنيمة أموالهم ، ويتبعون مُوَلّيهم كما فعل أبو بكر بأهل الردة .

ويدّعون من السلف « جابرَ بن زَيْد » و « عِكْرِمة » و « مجاهدا » و « عمرو بن دينار » .

***

وكان رجل من الإباضية يقال له « إبراهيم » أفتى بأن بيع الإماء من مخالفيهم جائز ، فبرئ منه رجل يقال له « ميمون » وممن استحل ذلك ، ووقف قوم منهم فلم يقولوا بتحليل ولا بتحريم ، وكتبوا يستفتون العلماء منهم فى ذلك ، فأفتوا بأن بيعهن حلال ، وهبتهن حلال فى دار التّقية ، ويستتاب أهلُ الوقف من وقفهم فى ولاية إبراهيم ومَنْ أجاز ذلك ، وأن يستتاب ميمون من قوله ، وأن يبرءوا من امرأة كانت معهم [كانت] وقفت فماتت قبل ورود الفتوى ، وأن يُسْتَتاب إبراهيم من عذره لأهل الوقف فى جحدهم الولاية عنه وهو مسلم يظهر إسلامَه ، وأن يستتاب أهل الوقف من جحدهم البراءة عن ميمون وهو كافر يظهر كفره ، فأما الذين وقفوا ولم يتوبوا من الوقف وثبتوا عليه فسُمّوا « الواقفة » وبرئت الخوارج منهم ، وثبت إبراهيم على رأيه فى التحليل لبيع الإماء من المخالفين ، وتاب ميمون .

***

والإباضية يقولون : إن جميع ما افترض الله سبحانه على خلقه إيمان ، وإن

كل كبيرة فهى كفر نعمة ، لا كفر شرك ، وإن مرتكبى الكبائر فى النار خالدون مخلدون فيها .

ووقف كثير من الإباضية فى إيلام أطفال المشركين فى الآخرة ؛ فجوزوا أن يؤلمهم الله سبحانه فى الآخرة على غير طريق الانتقام ، وجوّزوا أن يدخلهم الجنة تفضلا ، ومنهم من قال : إن الله — سبحانه ! — يؤلمهم على طريق الإيجاب ، لا على طريق التجويز .

* * *

الضحاكية

ثم رجع بنا القول إلى الإخبار عن الاختلاف فى أمر المرأة :

فافترقت فرقة من « الواقفة » وهم « الضحاكية » فأجازوا أن يُزَوِّجوا المرأة المسلمة عندهم من كفار قومهم فى دار التقية ، كما يسعُ الرجلَ منهم أن يتزوج المرأة الكافرة من قومه فى دار التقية ، فأما فى دار العلانية — وقد جاز حكمهم فيها — فإنهم لا يستحلّون ذلك فيها .

ومن « الضحاكية » فرقة وقفت فلم تبرأ ممن فعله ، وقالوا : لا نعطى هذه المرأة المتزوجة من كفار قومنا شيئاً من حقوق المسلمين ، ولا نصلى عليها إن ماتت ، ونقف فيها ، ومنهم من بَرِئَ منها .

واختلفوا فى أصحاب الحدود : فمنهم من برئ منهم ، ومنهم من تولاهم ، ومنهم من وقف .

واختلف هؤلاء فى أهل دار الكفر عندهم ؛ فمنهم من قال : هم عندنا كفار إلا من عرفنا إيمانه بعينه ، ومنهم من قال : هم أهل دار خلط ؛ فلا نتولّى إلا من عرفنا فيه إسلاما ، ونقف فيمن لم نعرف إسلامه ، وتولى بعض هؤلاء بعضا على اختلافهم ، وقالوا : الولاية تجمعنا فسموا « أصحاب النساء » وسَمَّوْا من خالفهم [من] الواقفة « أصحاب المرأة » .

وصارت « الواقفة » فرقتين : فرقة تولَّوُا الناكحة ، وفرقة ينسبون إلى « عبد الجبار بن سليمان » ، وهم الذين يتبرءون من المرأة الناكحة من كفار قومهم .

وهذا خبر « عبد الجبار » الذى خطب إلى « ثعلبة » ابنتَهُ ، ثم شك في بلوغها ، فسأل أمها عن ذلك ، حتى وقع الخلاف بين ثعلبة وعبد الكريم فى الأطفال ، فاختلفا بعد أن كانا مُتَّفِقَيْن .

فأما عبد الجبار الذى خطب إلى ثعلبة ابنتـه ، فسأل ثعلبة أن يُمْهِرها أربعَةَ آلافِ درهم ، فأرسل الخاطب إلى أم الجارية مع امرأة يقال لها «أم سعيد» يسأل : هل بلغت ابنتهم أم لا ؟ وقال : إن كانت بلغت وأقرت بالإسلام لم أبال ما أمهرتها ، فلمـا بلّغتها أم سعيد ذلك قالت : ابنتى مسلمة بلغت أم لم تبلغ ، ولا تحتاج أن تُدْعَى إذا بلغت ، فرد مرة أخرى ذلك عليها ، ودخل ثعلبة على تلك الحال فسمع تنازعهما ، فنهاها عنه ، ثم دخل عبد الكريم بن عَجْرد وهما على تلك الحال ، فأخبره ثعلبة الخبر ، فزعم عبد الكريم أنه يجب دعاؤها إذا بلغت ، وتجب البراءة منها حتى تدعى إلى الإسلام ، فرد عليه ثعلبة ذلك ، وقال : لا ، بلْ نثبت على ولايتها ، فإن لم تدع لم تعرف الإسلام ، فبرئ بعضهم من بعض على ذلك .

* * *

البيهسية

ومن الخوارج « البيهسية » أصحاب « أبى بيهس »[1] :

ومما أحدث أنه زعم أن ميموناً كفر حين حرّم بيع المملوكة فى دار كفار قومنا ، وحين برىء ممن استحل ذلك ، وكفر أهل الثبت حين لم يعرفوا كفر ميمون وصواب إبراهيم — وأهل الثبت الواقفة — وكفر إبراهيم حين لم يتبرأ من

(١) قال ابن قتيبة في المعارف (٢٦٧) : « البيهسية من الخوارج ينسبون إلى أبى بيهس من بنى سعد بن ضبيعة بن قيس ، واسمه هيصم بن جابر ، وكان عثمان بن حيان والى المدينة قطع يديه ورجليه » وقال الشهرستانى فى الملل والنحـل : « وقد كان الحجاج طلب أبا بيهس فى أيام الوليد ، فهرب إلى المدينة ، فطلبه بها عثمان بن حيان المرى ، فظفر به وحبسه ، وكان يسامره ، إلى أن ورد كتاب الوليد بأن يقطع يديه ورجليه ويقتله ، ففعل به ذلك » اهـ .

أهل الوقف لوقفهم فى أمرهم وجَحْدهم الولاية عنــه وجحدهم البراءة من ميمون ، وذلك أن الوقف لا يسع على الأبدان ، ولــكن يسع على الحــكم بعينه مالم يواقعه أحد من المسلمين ، فإذا واقعه أحد من المسلمين لم يسع مَنْ حضر ذلك ألا يعرف مَنْ أظهر الحق ودان به ، ومن أظهر الباطل ودان به .

* * *

وزعم أبو بيهس أنه لايُسْلِمُ أحد حتى يقر بمعرفة الله ومعرفة رسوله ومعرفة ما جاء به محمد جملةً ، والولاية لأولياء الله سبحانه ، والبراءة من أعداء الله ، وما حرم الله سبحانه مما جاء فيه الوعيــد فلا يسع الإنسانَ إلا علمُه ومعرفته بعينه وتفسيره ، ومنه ماينبغى أن يعرفه باسمه ولا يبالى ألا يعرف تفسيره وعينه حتى يُبْتَلَى به ، وعليه أن يقف عندما لا يعلم ، ولا يأتى شيئا إلا بعلم ، فتابعه على ذلك ناس كثير من الخوارج ، وفارقه ناس كثير منهم ، فسُمُّوا « البيهسية » وسمت البيهسية مَنْ خالفهم من الخوارج « الواقفة » .

* * *

وقال غيره من الناس : قد يُسْلِمُ الإنسان بمعرفة وظيفة الدين ، وهى شهادة أن لا إلٓه إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله ، والإقرار بما جاء من عند الله جملة ، والولاية لأولياء الله ، والبراءة من أعداء الله ، و إن لم يعرف ماسوى ذلك ؛ فهو مسلم حتى يبتلى بالعمل ، فمن واقع شيئا من الحرام مما جاء فيه الوعيد وهو لا يعلم أنه حرام فقد كفر ، ومن ترك شيئا من كبير ما افترضه الله سبحانه عليــه وهو لا يعلم فقد كفر ، فإن حضر أحد من أوليائه مُوَاقعة من واقع الحرامَ وهو لا يدرى أحلال أم حرام أو اشتبه عليه وقف فيــه ، فلم يتولَّه ولم يبرأ منه حتى يعرف أحلال رُكب أم حرام ، فبرئت منه البيهسية .

* * *

العوفية

ومن « البيهسية » فرقة يقال لهم « العوفية » وهم فرقتان :

(١) فرقة تقول : مَنْ رجع من دار هجرتهم ومن الجهاد إلى حال القعود نبرأ منهم .

(٢) وفرقة تقول : لا نبرأ منهم ؛ لأنهم رجعوا إلى أمرٍ كان حلالا لهم .

وكلا الفريقين من « العوفية » يقولون : إذا كفر الإمام فقد كفرت الرعية الغائبُ منهم والشاهد .

والبيهسية يبرءون منهم ، وهم جميعا يتولون أبا بيهس .

***

أصحاب شبيب النجرانى (الشبيبية)

ومن « البيهسية » فرقة يقال لهم « أصحاب شبيب[1] النجرانى » يعرفون « بأصحاب السؤال » .

---

(١) قال البغدادى فى الفرق بين الفرق (ص ٦٥) : « هؤلاء يعرفون بالشبيبية لانتسابهم إلى شبيب بن يزيد الشيبانى المكنى بأبى الصحارى ، ويعرفون بالصالحية أيضاً لانتسابهم إلى صالح بن مسرح الخارجى ، وكان شبيب بن يزيد الخارجى من أصحاب صالح ، ثم تولى بعده على جنده » اهـ . وقال المقريزى فى الخطط (٢/٣٥٥) « الشبيبية : أتباع شبيب بن يزيد بن أبى نعيم (وفى بعض المراجع « بن نعيم ») الخارج فى خلافة عبد الملك بن مروان وصاحب الحروب العظيمة مع الحجاج بن يوسف الثقفى ، وهم على ما كانت عليه الحكمية الأولى ، إلا أنهم انفردوا عن الخوارج بجواز إمامة المرأة وخلافتها ، واستخلف شبيب هذا أمه غزالة (وفى كثير من الأصول أن غزالة زوج شبيب كما ستسمعه فى كلام الذهبى) فدخلت الكوفة ، وقامت خطيبة ، وصلت الصبح بالمسجد الجامع ، فقرأت فى الركعة الأولى بالبقرة ، وفى الثانية بآل عمران ، وأخبار شبيب طويلة » اهـ . وغزالة هذه هى التى يقول فيها خزيمة بن فاتك الأسدى :

أقامت غزالة سوق الضرار ... لأهل العراقين حولا قميطا

سمت للعراقين فى جيشها ... فلاقى العراقان منها أطيطا

وقال الذهبى فى تاريخ الإسلام (٣/١٦٠) : « شبيب بن يزيد بن نعيم بن قيس بن عمرو بن الصلت ، الشيبانى الخارجى ، خرج بالموصل ، فبعث إليه الحجاج خمسة قواد فقتلهم واحداً بعد واحد ، ثم سار إلى الكوفة ، وقاتل الحجاج وحاصره ،

والذى أبدعوه أنهم زعموا أن الرجل يكون مسلما إذا شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله ، وتولى أولياء الله ، وتبرأ من أعدائه ، وأقر بما جاء من عند الله جملة ، وإن لم يعلم سائر ما افترض الله سبحانه عليه مما سوى ذلك أفرض هو أم لا ، فهو مسلم حتى يبتلى بالعمل به [فيسأل] .

وفارقوا «الواقفة» وقالوا فى أطفال المؤمنين بقول « الثعلبية » : إنهم مؤمنون أطفالا وبالغين حتى يكفروا ، وإن أطفال الكفار كفار أطفالا وبالغين حتى يؤمنوا ، وقالوا بقول المعتزلة فى القدر ، فبرئت منهم البيهسية .

* * *

وكانت امرأته غزالة من الشجاعة والفروسية بالموضع العظيم مثله ، هرب الحجاج منها فعيره بعض الناس بقوله :

أسد علي وفى الحروب نعامة ... فتخاء تنفر من صفير الصافر
هلا برزت إلى غزالة فى الوغى ... بل كان قلبك فى جناحى طائر

وكانت أمه جهيزة تشهد الحروب ، وقال بعضهم : رأيت شبيباً وقد دخل المسجد وعليه جبة طيالسة عليها نقط من آثار المطر ، وهو طويل أشمط جعد آدم ، فبقى المسجد يرتج له ، وله سنة ست وعشرين ، وغرق بدجيل سنة سبع وسبعين ، ويقال إنه أحضر إلى عبد الملك بن مروان رجل — وهو عتبان الحرورى — فقال له عبد الملك : ألست القائل :

فإن يك منكم كان مروان وابنه ... وعمرو ، ومنكم هاشم وحبيب
فمنا حصين والبطين وقعنب ... ومنا أمير المؤمنين شبيب

فقال : يا أمير المؤمنين إنما قلت « ومنا أمير المؤمنين » ونصبه علي النداء ، فاستحسن قوله وأطلقه . وجهيزة : هى التى يضرب بها المثل في الحمق لأنها لما حملت قالت : فى بطنى شىء ينقز ، فقيل : أحمق من جهيزة ، ويروى عنها ما يدل على عدم الحمق ، فإن عمر بن شبة قال : حدثنى خلاد بن يزيد الأرقط قال : كان شبيب ينعى لأمه فيقال لها : قتل ، فلا تقبل ، فلما قيل لها إنه غرق قبلت ، وقالت : إنى رأيت حين ولدته أنه خرج منى شهاب نار ، فعلمت أنه لا يطفئه إلا الماء . (وانظر — مع هذا — معارف ابن قتيبة ص ١٨٠ وما نذكره فيما يلى (ص ١٨٢ و١٨٣ و١٨٦)

وقال بعض « البيهسية » : مَنْ واقع زنا لم نشهد عليه بالكفر حتى يرفع إلى الإمام أو الوالى ويُحَد ، فوا فقهم على ذلك طائفة من الصُّفْرِية ، إلا أنهم قالوا : نقف فيهم ، ولا نسميهم مؤمنين ولا كافرين .

وقالت طائفة من « البيهسية » : إذا كفر الإمام كفرت الرعية ، وقالت : الدار دار شرك ، وأهلها جميعا مشركون ، وتركت الصلاة إلا خلف مَنْ تعرف ، وذهبت إلى قتل أهل القبلة وأخذ الأموال ، واستحلت القتل والسبى على كل حال

* * *

وقالت « البيهسية » : الناس مشركون بجهل الدين ، مشركون بمواقعة الذنوب ، وإن كان (؟) ذنب لم يحكم الله فيه حكما مغلظا ولم يوقفنا على تغليظه فهو مغفور ، ولا يجوز أن يكون أخفى أحكامه عنا فى ذنوبنا ، ولو جاز ذلك جاز فى الشرك .

وقالوا : التائب فى موضع الحدود وفى موضع القصاص والمقر على نفسه يلزمه الشرك إذا أقر من ذلك بشيء ، وهو كافر ، لأنه لا يحكم بشيء من الحدود والقصاص إلا على كل كافر يُشْهَد عليه بالكفر عند الله .

وقال بعض « البيهسية » : السكر من كل شراب حلال موضوع عن سكر منه ، وكل ما كان فى السكر من ترك الصلاة أو شتم الله سبحانه فهو موضوع لا حدّ فيه ولا حكم ، ولا يكفر أهله بشيء من ذلك ما داموا فى سكرهم .

وقالوا : إن الشراب حلال الأصل ، ولم يأت فيه شيء من التحريم ، لا فى قليله ولا فى إكثار أو فى سكر .

أصحاب التفسير

ومن « البيهسية » فرقة يسمون « أصحاب التفسير » كان صاحب بدعتهم رجل يقال « الحكم بن مروان » من أهل الكوفة .

زعم أنه مَنْ شهد على المسلمين لم تجز شهادتهم إلا بتفسير الشهادة كيف هى .

قال : ولو أن أربعة شهدوا على رجل منهم بالزنا لم تجز شهادتهم حتى يشهدوا كيف هو ، وهكذا قالوا فى سائر الحدود ، فبرئت منهم « البيهسية » على ذلك وسموهم « أصحاب التفسير » .

* * *

وقالت « العوفية » من البيهسية : السكر كفر ، ولا يشهدون أنه كفر حتى يأتى معه غيره كترك الصلاة وما أشبه ذلك ، لأنهم إنما يعلمون أن الشارب سَكِرَ إذا ضم إلى سكره غيره مما يدل على أنه سكران .

* * *

أصحاب صالح

ومن الخوارج « أصحاب[1] صالح » ولم يُحْدِثْ صالح قولا تفرد به ويقال : إنه كان صُفْريا .

* * *

---

(١) ظاهر صنيع المصنف هنا وفيما يلى من كلامه أن صالحا الذى تنسب إليه فرقة من الخوارج غير صالح بن مسرح التميمي ، لكن الذى ذكره من وقفنا على كلامه من الذين تكلموا عن الفرق أن الصالحية من الخوارج أتباع صالح بن مسرح التميمي ، وسيأتى لنا كلام على هذا فى ص ١٨٦ وكان صالح بن مسرح مخالفاً للأزارقة ، وقد قيل : إنه كان صفريا ، وقيل : لم يكن صفريا ولا أزرقيا ، وكان خروجه على بشر بن مروان فى أيام ولايته على العراق من جهة أخيه عبد الملك بن مروان ، وبعث بشر إليه بالحارث بن عمير ، وذكر المدايني أن خروج صالح كان على الحجاج بن يوسف ، وأن الحجاج بعث بالحارث بن عمير إلى قتاله ، وأن القتال وقع بين الفريقين على باب حصن جلولاء ، وانهزم صالح جريحاً ، فلما أشرف صالح على الموت قال لأصحابه : قد استخلفت عليكم شبيب بن يزيد ، وأنا أعلم أن فيكم من هو أفقه منه ، ولكنه رجل شجاع مهيب فى عدوكم ، فليعنه الفقيه منكم بفقهه . وقال الذهبي فى تاريخ الإسلام (٣/١٢١) : « وفى سنة ست وسبعين خرج صالح بن مسرح التيمى ، وكان صالحاً ناسكا مخبتا ، وكان بدارا والموصل ، وله أصحاب يقرئهم ويفقههم ويقص عليهم ، ولكنه يحط على الخليفتين عثمان وعلى ، كدأب =

ومن قول « الصفرية » وأكثر الخوارج أن كل ذنب مغلظ كفر ، وكل كفر شرك ، وكل شرك عبادة للشيطان .

* * *

وقالت « الفضلية » : لا يكفر عندنا ولا يعصى من قال بضرب من الحق الذى يكون من المسلمين وأراد به غير الله أو وجّهه على غير ما يُوَجِّهه المسلمون عليه ، نحو قول القائل « لا إله إلا الله » يريد بها قول النصارى الذى لا إله إلا هو الذى له الولد والزوجة أو يريد صنمًا اتخذ آلها ، وكقول القائل « محمد رسول الله » وهو يريد غيره ممن قال : هو حى قائم ، وما أشبه ذلك من القول كله واعتقاد القلب والتوجه إلى غير الله عز وجل .

* * *

وحكى « اليمان بن رباب الخارجى » أن قوما من « الصُّفرية » وافقوا بعض البيهسية على أن كل مَنْ واقع ذنبا عليه حرام (؟) لا يُشْهَد عليه بأنه كَفَر حتى

=الخوارج ، ويتبرأ منهما ويقول : تيسروا رحمكم الله لجهاد هذه الأحزاب المتحزبة ، وللخروج من دار الفناء إلى دار البقاء ، ولا تجزعوا من القتل فى الله ، فإن القتل أيسر من الموت ، والموت نازل بكم ، فلم ينشب أن أتاه كتاب شبيب بن يزيد من الكوفة ، يقول فيه : أما بعد ، فإنك شيخ المسلمين ، ولن نعدل بك أحداً ، وقد دعوتنى فاستجبت لك ، وإن أردت تأخير ذلك أعلمتنى ، فإن الآجال غادية ورائحة ، ولا آمن أن تخترمنى المنية ولم أجاهد الظالمين . فياله غبنا وياله فضلا متروكا ! جعلنا الله وإياك ممن يريد بعمله الله ورضوانه !. فرد عليه الجواب يحضه على المجىء ، فجمع شبيب قومه منهم أخوه مصاد والمحلل بن وائل اليشكرى وإبراهيم بن حجر المحلمى والفضل بن عامر الذهلي ، وقدم على صالح وهو بدارا ، فتصمدوا مائة وعشرة أنفس ، ثم وثبوا على خيل لمحمد بن مروان فأخذوها ، وقويت شوكتهم ، وأخافوا المسلمين » اه.(وانظر — مع ما ذكرنا من المراجع — ما ذكرناه قريباً عن الشبيبية ، ومعارف ابن قتيبة ١٨٠)

يرفع إلى السلطان ويُحَد عليه ، فإذا حد عليه فهو كافر ، إلا أن البيهسية لا يسمونهم مؤمنين ولا كافرين حتى يحكم عليهم ، وهذه الطائفة من الصفرية يثبتون لهم اسم الإيمان حتى تقام عليهم الحدود .

وحكى أن صنفا من الخوارج تفردوا بقول أحدثوه ، وهو قطعهم الشهادة على أنفسهم ومَنْ وافقهم أنهم من أهل الجنة من غير شرط ولا استثناء .

* * *

الحسينية

وذكر أن صنفا منهم يدعون «الحسينية» ورئيسهم رجل يعرف «بأبي الحسين» يرون الدار دار حرب ، وأنه لا يجوز الإقدام على من فيها إلا بعد المحنة ، ويقولون بالإرجاء فى موافقيهم خاصة ، كما حكى عن « نَجْدَةَ » ويقولون فيمن خالفهم : إنهم بارتكاب الكبائر كفار مشركون .

* * *

الشمراخية

وذكر «اليمان» أيضا أن صاحب « الشمراخية » وهو «عبد الله بن شمراخ » كان يقول : إن دماء قومه حرام فى السر ، حلال فى العلانية ، وإنَّ قتل الأبوين حرام فى دار التقية ودار الهجرة وإن كانا مخالفين ، والخوارج تبرأ منه .

* * *

ومن العلماء باللغة ، وهو من الخوارج « أبو عبيدة مَعْمَر بن المثنَّى »[١] وكان صُفْريا .

---

(١) أبو عبيدة : معمر بن المثنى ، التيمى ، تيم قريش ، مولاهم ، البصرى ، النحوى ، الأخبارى ، اللغوى ، كان شعار الغريب أغلب عليه ، وأخبار العرب وأيامها ، وكان ـ مع معرفته ـ لا يقيم البيت إذا أنشده حتى يكسره ، وكان يخطىء إذا قرأ القرآن الكريم نظراً ، وكان شعوبيا يكره العرب ، وألف فى مثالبها كتباً أقدمه هارون الرشيد من البصرة إلى بغداد سنة ثمان وثمانين ومائة ، وقرأ عليه بها أشياء من كتبه ، وأسند الحديث إلى هشام بن عروة وغيره ، وروى عنه على بن =

ومن شعرائهم «عِمْرَانُ بن حِطَّان»(١) وهو صُفْرِى .

=المغيرة الأثرم، وأبو عبيدالقاسم بن سلام، وأبو عثمان المازنى، وأبو حاتم السجستانى، وعمر بن شبة النميرى، وغيرهم . وكان أبو عبيدة كثير الوقوع فى أعراض الناس، قال له بعض الناس : تقع فى الناس فمن أبوك ؟ فقال : أخبرنى أبي عن أبيه أنه كان يهوديا من أهل باجروان، فمضى الرجل وتركه . وكان أبو عبيدة — مع ذلك أيضا — جباها، لم يكن بالبصرة أحد إلا وهو يتقيه ويداجيه . وخرج أبو عبيدة إلى بلاد فارس قاصداً موسى بن عبد الرحمن الهلالى، فلما قدم عليه قال لغلمانه : احترزوا من أبى عبيدة فإن كلامه كله دق، ثم حضر الطعام فصب بعض الغلمان على ذيله مرقة فقال له موسى : قد أصاب ثوبك مرق، وأنا أعطيك بدله عشر ثياب، فقال أبو عبيدة : لا عليك، فإن مرقك لا يؤذى، يريد أنه لا دسم فيه، ففطن موسى لما أراد وسكت . وكانت ولادة أبى عبيدة فى سنة إحدى عشرة ومائة على الأصح، وتوفى سنة تسع ومائتين بالبصرة، وقيل : سنة إحدى عشرة، أطعمه محمد بن القاسم بن سهل النوشجانى موزا فمات منه (انظر المعارف لابن قتيبة ٢٣٦ ثم انظر الترجمة رقم ٧٠٢ فى وفيات الأعيان لابن خلكان ٣٢٣/٤ بتحقيقنا) .

(١) عمران بن حطان : سدوسى خارجى، كان شاعر الخوارج، وروى عن أبى موسى وعائشة رضى الله عنهما ! وكان عمران فصيحاً، قبيح الشكل، وكانت زوجته جميلة، فدخل عليها يوما وهى بزينتها فأعجبته، وعلمت منه ذلك، فقالت : أبشر فإنى وإياك فى الجنة، قال : ومن أين علمت ؟ قالت : لأنك أعطيت مثلى فشكرت، وأنا ابتليت بمثلك فصبرت، والصابر والشاكر فى الجنة . وعمران — قبحه الله ! — هو القائل فى عبد الرحمن بن ملجم قاتل أمير المؤمنين أبى السبطين على بن أبى طالب :

يا ضربة من تقى ما أراد بها … إلا ليبلغ من ذى العرش رضوانا
إنى لأذكره يوما فأحسبه … أوفى البرية عند الله ميزانا
أكرم بقوم بطون الطير أقبرهم … لم يخلطوا دينهم بغيا وعدوانا

يريد بقوله « بطون الطير أقبرهم » أنهم لا يموتون حتف أنوفهم، ولكنهم يموتون فى المعارك والحروب فتأكل الطير أجسادهم . ومات عمران إلى غضب الله ونقمته فى سنة تسع وثمانين من الهجرة (وانظر الكامل للمبرد ١٠٨/٢) .

ومن مؤلفى كتبهم ومتكلميهم : « عبد الله بن يزيد » و « محمد بن حرب » و « يحيى بن كامل » وهؤلاء « إباضية » و « اليمان بن رباب » وكان ثعلبيا ثم صار بيهسيا ، و « سعيد بن هارون » وكان فيما أظن إباضيا :

***

والخوارج تدّعى من السلف « [أبا] الشعثاء جابر بن زيد » و« عكرمة » و « إسماعيل بن سميع » و « أبا هارون العبدى » و « هبيرة بن مريم »

***

ومن رجال الخوارج ممن لم يذكر أنه خرج ولا له مذهب يعرف به « صالح بن مُسَرِّح »[1] و« داود » وكانا يتلاقيان و يتحدّثان مسائل يقع لها الخلاف بين الخوارج ثم كانت لهما فى آخر أيامهما خرجة ليست بالمشهورة و « رباب السجستانى » [و] هو الذى أوقع الخلاف بين الخوارج فى قتيل وُجد فى عسكر حتى قال بعضهم :

---

(١) هذا كلام عجيب ، فإن كل الذين اطلعنا على كلامهم ممن كتب فى المقالات نسب الشبيبية إلى رجلين أحدهما صالح بن مسرح ، وزاد بعضهم فذكر أن الشبيبية قد تسمى الصالحية نسبة إليه (وانظر ماذكرناه عن شبيب بن يزيد فى ص ١٧٩و١٨٢ وما ذكرناه عن صالح بن مسرح فى ص ١٨٢) ولعل المؤلف ظن أن «صالحا» الذى تنسب إليه جماعة من الخوارج رجل آخر غير صالح بن مسرح ، أو لعله علم ذلك ، ولذلك تجده ذكر أن « من الخوارج أصحاب صالح » ولم يذكر شيئا من نسب هذا الصالح (ص ١٨٢) وتجده هنا قد ذكر صالح بن مسرح وذكر أنه لم يحدث قولا ، ونريد أن نعد ما ذكره هنا تكرارا لما ذكره فى الوضع السابق ، لا تفاق كلامه فى الموضعين على أن المحدث عنه ليس له مذهب يعرف به خاصة ، ثم نقول : إن قوله هنا « ممن لم يذكر أنه خرج» ليس بصواب ؛ لأن صالح بن مسرح قد خرج وحارب وأثخن جراحا ومات بسبب هــذه الجراح وأوصى إلى شبيب بن يزيد حين كان يجود بنفسه ، على ما فصلناه فيما سبق ، وسيذكر المؤلف بعد هــذا الــكلام مباشرة أن صــالح بن مسرح حــكم أحكاما كانت سببا فى رجوع بعض الخوارج عن موالاته .

إن حكم أهل العسكر حكم الكفار حتى يعلم أنه قُتل بحق ، وقال بعضهم : بل هم مؤمنون حتى يعلم أنه قُتل بغير حق ، و « هرون الضعيف » وقد حُكى عنه إجازة تزويج نساء مخالفيه ، وأحل مخالفيه فى هذا الباب محل أهل الكتاب

***

الراجعة

ومن الخوارج صنف يُسَمّون « الراجعة » رَجَعُوا عن « صالح بن مسرّح » و برئوا منه لأحكام حكم بها .

وذلك أن بعض طلائع صالح أتاه فأعلمه أنَّ فارسا على تَلٍّ واقف ينظر إلى عسكره ، فوجّه إليه رجلين من أصحابه ، فلما نظر إليهما الفارس ولّى مدبرا ، فلحقاه ، فطعنه أحدهما ، فصرعه ، ونزلا ليقتلاه ، فقال لهما : أنا رجل مسلم ، وأنا أخو ربْعِيّ بن خراش ، وكان ربعىّ بن خراش من رؤسائهم ، فكفَّا عنه ، وقالا له : هل يعرفك أحد فى العسكر ؟ قال : نعم ، وسمى رجلين من أصحاب صالح يسمى أحدهما جبيرا والآخر الوليد ، فصار الفارسان به إلى عسكر صالح ، فأخبراه بخبره ، فدعا صالح جبيرا والوليد فسألهما عنه ، فقالا : نعرفه بالخبث والكفر ، ونعرف أنه أخو ربعىّ ، وقد أخبرنا ربعى بخبثه وعداوته للمسلمين ، فأمر صالح بضرب عنقه ، فقالت الراجعة : قتل رجلا مسلما قد ادعى الإسلام ، فبرئوا بذلك من صالح .

ومنها : أنه أتاه رجل من طلائعه فأخبره أن فارسا واقف على تل ينظر إلى العسكر بالليل ، فبعث أبا عمر ويزيد بن خارجة ، فلما نظر الفارس إليهما ولىّ مدبرا فطعنه أحدهما وضربه الآخر بالسيف ، ثم أتيا به صالحا ، فدفعه صالح إلى رجل من أصحابه وأوصاه به ، وقال : إذا كان بالغداة فأتِنابه حتى نقف على جراحته وننظر أتصير إلى دية النفس أو إلى دية الأَرْش ، فذهب الرجل إلى منزله وأباته عنده ، فلما نام الرجل الذى من أصحاب صالح قام الأسير فهرب من الليل ، فبرئت الراجعة من صالح بذلك ، وقالوا : لم يبرأ من جراحته وقد ادّعى أنه ذمّى .

ومنها : أن رجلا من أصحابه يقال له صخر قال لرجل منهم : هذا عدو الله ، فلم يستتبه صالح من ذلك .

ومنها : أنه احتبس من الغنائم فَرَساً ، فكان أصحابه يقترعون إذا أرادوا ركوبه ، ويتنافسون فى القتال عليه .

فاختلف أصحابه عند هذه الأشياء ، فبرئت منه فرقة فسُمِّيت « الراجعة » ، وصَوَّب أكثرُ الخوارج رأىَ صالح بن أبى صالح ، ووقف « شبيب » فى صالح ابن أبى صالح والراجعة ، وقال : لا ندرى ما حكم به صالح كان حقا أو باطلا ، ويقال : إن أكثر الراجعة عادوا إلى قول صالح ، ويصوبونه فيما صنع .

فأما بعض الإباضية فيذهب إلى أن الذين برئوا من صالح كفروا ، وأن من وقف فى كفرهم كَفَر ، وأحسنوا الظن بشبيب ، وقالوا : لم يكن مثله يُبرأ منه ، وقالوا : ويدل على ذلك أنه كان معه حتى قتل ، فهو عندهم على أصل إيمانه .

***

الشبيبية (مرجئة الخوارج)

ومنهم فرقة يُسَمَّون « الشبيبية » وذلك أنّ « شبيبا » وقف فى صالح وفى الراجعة ، فقالوا : لا ندرى أحق ما حَكَم به صالح أم جور ، وحق ما شهدت به الراجعة أم جور ، فبرئت الخوارج منهم وسمّوهم « مرجئة الخوارج » .

وكان شبيب أصاب أموالا بجَرْجَرَايا ، فقسمها ، وبقيت رَمَكَة ومنطقة وعمامة ، فقال لرجل من أصحابه : اركب هذا الدابة حتى نقسمها ، وقال لآخر : ألبس هذه العمامة والمنطقة حتى نقسمهما ، فبلغ [ذلك] أصحابه ، فخرج إليه سالم بن أبى الجعد الأشجعى وابن دجاجة الحنفى ، فقالا : يا معشر المسلمين ، اسْتَقْسَمَ هذا الرجل بالأزلام (٥ : ٣) فقال شبيب : إنما كانت رَمَكَة ، وأحببت أن يركبها صاحبها يوما أو يومين حتى نقسمها ، فقالوا : لِمَ أعطيت هذا منطقة وعمامة فلو استُشْهِد وأُخِذَ متاعه ؟ تُب مما صنعت ! فكره أن يَخْنع ، فقال : ما أرى موضع توبة ، فبرئوا منه ، فليس يتولاه خارجىّ فيما نعلم ، وهم يُرْجئون أمره[1] ، ولا يكفرونه ، ولا يثبتون له الإيمان .

***

(١) يرجئون ، هنا ، أى يؤخرون ، وهو معنى لغوى للارجاء ، كما سنبينه فى الفصل الآتى

قولهم في التوحيد

فأما التوحيد فإن قول الخوارج فيه كقول المعتزلة ، وسنشرح قول المعتزلة في التوحيد إذا صرنا إلى شرح مذاهب المعتزلة

* * *

قولهم في القرآن

والخوارج جميعا يقولون بخلق القرآن ، والإباضية تخالف المعتزلة في التوحيد في الإرادة فقط ؛ لأنهم يزعمون أن الله سبحانه لم يزل مريداً لمعلوماته التي تكون أن تكون ، ولمعلوماته التي لا تكون ألا تكون ، والمعتزلة إلا « بشر بن المعتمر » ينكرون ذلك .

قولهم في القدر

فأما القَدَر فقد ذكرنا مَنْ يذهب فيه إلى قول المعتزلة من الخوارج ، وذكرنا مَنْ يميل إلى الإثبات منهم .

قولهم في الوعيد

وأما الوعيد فقول المعتزلة فيه وقول الخوارج قول واحد ، لأنهم يقولون : إن أهل الكبائر الذين يموتون على كبائرهم في النار خالدين فيها مخلدين ، غير أن الخوارج يقولون : إن مرتكبي الكبائر ممن ينتحل الإسلام يعذبون عذاب الكافرين ، والمعتزلة يقولون : إن عذابهم ليس كعذاب الكافرين .

قولهم في السيف

وأما السيف فإن الخوارج تقول به وتراه ، إلا أن « الإباضية » لا ترى اعتراض الناس بالسيف ، ولكنهم يرون إزالة أئمة الجور ، ومنعهم من أن يكونوا أئمة بأي شيء قدروا عليه بالسيف أو بغير السيف .

فأما الوصف لله سبحانه بالقدرة على أن يظلم فإن الخوارج جميعا تنكر ذلك .

قولهم في الخلفاء والإمامة

والخوارج بأسرها يثبتون إمامة أبي بكر وعمر ، وينكرون إمامة عثمان — رضوان الله عليهم — في وقت الأحداث التي نُقِم عليه من أجلها ، ويقولون بإمامة علي قبل أن يحكِّم ، وينكرون إمامته لما أجاب إلى التحكيم ، ويكفرون معاوية وعمرو بن العاص وأبا موسى الأشعري ، ويرون أن الإمامة في قريش وغيرهم إذا كان القائمُ بها مستحقا لذلك ، ولا يرون إمامة الجائر .

وحكى « زرقان » عن « النجدات » أنهم يقول : إنهم لا يحتاجون إلى

إمام ، وإنما عليهم أن يعلموا كتاب (؟) الله سبحانه فيما بينهم .

قولهم في الأطفال

وللخوارج في الأطفال ثلاثة أقاويل :

(١) صنف منهم يزعمون أن أطفال المشركين حكمهم حكم آبائهم ، يُعَذَّبون في النار ، وأنَّ أطفال المؤمنين حكمهم حكم آبائهم ، واختلف هذا الصنف في الآباء إذا انتقلوا بعد موت أطفالهم عن أديانهم ، فقال قائلون : ينتقلون إلى حكم آبائهم ، وقال قائلون : هم على الحال التي كان آباؤهم عليها في حال موتهم لا ينتقلون بانتقالهم .

(٢) وقال الصنف الثاني منهم : جائز أن يُؤْلِم الله سبحانه في النار أطفال المشركين على غير المجازاة لهم ، وجائز ألاّ يؤلمهم ، وأطفالُ المؤمنين يلحقون بآبائهم لقول الله عز وجل : (٥٢ : ٢١) : (والذين آمنوا وأتبعتهم ذريتهم بإيمان ألحقنا بهم ذريّاتهم) .

(٣) وقال الصنف الثالث ــ وهم « القدرية » ــ : أطفال المشركين والمؤمنين في الجنة .

* * *

وحكى حاكٍ عن « الأخْنسية » أنها تزوج النساء في نَصَبَة الحرب وغير نَصَبَة الحرب .

وحكى أيضاً أن « الشمراخية » و « الصفرية » تصلى خلف مَنْ لا تعرف

وحكى أن « البيهسية » تقول بقتل أهل القبلة ، وأخذ الأموال ، وترك الصلاة إلا خَلْفَ من تعرف ، والشهادة على الدار بالكفر .

وحكى حاكٍ أن « البدعية » تقول مثل مقالة الأزارقة ، غير أنها تزعم أن الصلاة ركعتان بالغداة وركعتان بالعشى .

* * *

قولهم في اجتهاد الرأى

واختلفت الخوارج في اجتهاد الرأى ، وهم صنفان :

(١) فمنهم من يجيز الاجتهاد في الأحكام كنحو « النجدات » وغيرهم .

(٢) ومنهم من ينكر ذلك ، ولا يقول إلا بظاهر القرآن ، وهم « الأزارقة » .

قولهم في التكليف قبل البعثة

وحكى حاكٍ عن الخوارج أنهم لا يرون على الناس فرضا ما لم تأتهم الرسل ، وأن الفرائض تلزم بالرسُلِ ، واعتلوا بقول الله عز وجل (١٧ : ١٥) : (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) .

والخوارج لا يقولون بعذاب القبر ، ولا ترى أن أحداً يعذب فى قبره .

قولهم فى رزق الحرام

فأما القول فى البارئ : هل يرزق عباده الحرام إذا غلبوا عليه وأكلوه ؟ فإن من مال منهم إلى قول المعتزلة فى القدر ينكر ذلك ، ومن قال منهم بالإثبات قال : إن الله يرزق عباده الحرام إذا غلبوا عليه وأكلوه .

* * *

ألقاب الخوارج

وللخوارج ألقاب : فمن ألقابهم الوصف لهم بأنهم «خوارج» ومن ألقابهم : « الحَرورية » ومن ألقابهم « الشُّرَاة » و « الحرارية » (؟) ومن ألقابهم « المارقة » ومن ألقابهم « المحكِّمة » .

وهم يرضون بهذه الألقاب كلها ، إلا بالمارقة ، فإنهم ينكرون أن يكونوا مارقة من الدين كما يَمْرُق السَّهم من الرَّمِيَّة .

والسبب الذى سُمّوا له خوارج خروجُهم على علىّ بن أبى طالب .

والذى له سُمّوا محكمة إنكارهم الحكمين ، وقولهم : لا حُكْمَ إلا لله .

والذى له سُمّوا حرورية نزولهم بحروراء فى أول أمرهم .

والذى له سُمّوا شُرَاة قولهم : شَرَيْنَا أنفسنا فى طاعة الله ، أى بِعْنَاها بالجنة

والكُوَر التى الغالبُ عليها الخارجية : الجزيرة ، والموصل ، وعمان ، وحضرموت ، ونَوَاحٍ من نواحى المغرب ، ونواح من نواحى خُرَاسان ، وقد كان لرجل من الصُّفْرية سلطان فى موضع يقال سِجِلْمَاسَة على طريق غانة .

* * *

ويقال : إن أول من حكّم بصفين « عروة بن بلال بن مرداس[1](؟) » .

---

(١) كذا وقع فى الأصول وسنحققه لك بعد ، وقد اختلفت أقوال المتكلمين فى المقالات فيمن كان أول المحكمة ، واضطربت الأعلام التى يذكرونها اضطرابا كثيراً أيضا ، فقد حكى ابن أبى الحديد فى شرح نهج البلاغه (١/٢٠٣) عن أبى هلال العسكري فى كتاب الأوائل «أن أول من قال «لا حكم إلا الله» عروة بن حدير (ويقال ابن جرير) ، قالها بصفين ، وقيل : يزيد (وفى الأصل زيد) بن عاصم المحاربى ، قال : وكان أميرهم أول ما اعتزلوا ابن الكواء ، ثم بايعوا لعبد الله بن وهب الراسبى» اهـ ثم قال ابن أبى الحديد بعد كلام طويل : «قال أبو العباس (يريد محمد بن يزيد الثمالى المعروف بالمبرد) : وقال قوم : أول من حكم عروة بن أدية (وفى بعض الأصول عروة بن أذينة) ، وأدية : جدة له جاهلية ، وهو عروة بن حدير (وفى بعض الأصول عروة بن جرير) أحد بنى ربيعة ابن حنظلة ، وقال قوم : أول من حكم رجل من بنى محارب بن خصفة بن قيس بن عيلان يقال له : سعيد ، ولم يختلفوا فى اجتماعهم على عبد الله بن وهب الراسبى ، وأنه امتنع عليهم ، وأومأ إلى غيره ، فلم يقتنعوا إلا به ، فكان إمام القوم ، وكان يوصف برأى ، وعروة بن حدير هذا من نفر نجوا من حرب النهروان فلم يزل باقيا مدة أيام معاوية ، ثم جىء به إلى زياد بن أبيه ، فسأله عن أبى بكر وعمر ، فقال خيراً ، فقال له : فما تقول فى أمير المؤمنين عثمان وفى أبى تراب ؟ فتولى عثمان ست سنين من خلافته ، ثم شهد عليه بالكفر ، وفعل فى أمر على عليه السلام مثل ذلك ، تولاه إلى أن حكم ، ثم شهد عليه بالكفر . فسأله زياد عن معاوية بن أبى سفيان ، فسبه سبا قبيحا ، ثم سأله عن نفسه ، فقال له : أولك لزنية ، وآخرك لدعوة ، وأنت بعد عاص لربك ، فأمر به فضربت عنقه » وانظر الكامل للمبرد (٢/١١٦) اهـ وقال ابن أبى الحديد بعد كلام طويل : «وقال أبو العباس فى الكامل : يقال : إن أول من لفظ بالحكومة ولم يشد بها رجل من بنى سعد بن زيد مناة بن تميم بن مر ، من بنى صريم ، يقال له : الحجاج بن عبد الله ، ويعرف بالبرك ، وهو الرجل الذى ضرب فى آخر الأمر معاوية بن أبى سفيان علي أليته ، وذلك أنه لما سمع بذكر الحكمين قال : أيحكم أمير المؤمنين الرجال فى دين الله ؟ لا حكم إلا الله ! فسمع سامع فقال : طعن والله فأنفذ ! قال أبو العباس : وأول من حكم بين الصفين رجل من بنى يشكر ابن بكر بن وائل ، كان فى أول أمره من أصحاب على عليه السلام ، فحمل على رجل منهم ، فقتله غيلة ، ثم مرق بين الصفين يحكم ويحمل على أصحاب معاوية ، فكثروه =

فرجع إلى ناحية على عليه السلام، فخرج إليه رجل من همدان فقتله ، فقال شاعر همدان:

وما كان أغنى اليشكرى عن التى تصلى بهـا جمراً من النار حاميا

غداة ينادى ، والرماح تنوشه ، خلعت عليـا باديا ومعـاويا

اه (وانظر الكامل ٢/١٢١) والذى يترجح عندنا أن العبارة التى وردت فى كلام المؤلف محرفة ، وأن أصلها « ويقال : إن أول من حكم بصفين عروة بن حدير ، ويقال : بل أول من حكم أبو بلال وهو مرداس بن أدية ، ويقال : بل أول من حكم يزيد بن عاصم المحاربى » ويدل على ذلك ما جاء فى الكامل للمبرد (٢/١٠٨) ونصه : « لما قتل أبو بلال — وهو مرداس بن أدية ، وأدية جدته (ويقال : هى أمه) وأبوه حدير ، وهو أحد بنى ربيعة بن حنظلة بن مالك بن زيد مناة بن تميم — قال عمران بن حطان :

لقـد زاد الحيـاة إلى بغضا وحبـا للخروج أبو بلال

ولو أنى علمت بأن حتفى كحتف أبى بـلال لم أبال

وفيه يقول أيضاً :

يا عين بكى لمرداس ومصرعه يارب مرداس اجعلنى كمرداس

وعروة بن حدير : هو بنفسه عروة بن أدية ، وهو أخو مرداس بن أدية أبى بلال ، ويدل لذلك أن أبا العباس المبرد يذكر فى نسب عروة نفس مايذكره فى نسب مرداس ، اسمع إليه يقول (٢ / ١١٦) : « ويقال فيما يروى من الأخبار : إن أول من حكم عروة بن أدية ، وأدية : جدة له جاهلية ، وهو عروة بن حدير ، أحد بنى ربيعة بن حنظلة » اه كلامه ، وقد صرح بهذا نصر بن مزاحم فى وقعة صفين (ص ٥٨٨) قال : «وخرج عروة بن أدية أخو مرداس بن أدية التميمى ، فقال : أتحكمون الرجال فى أمر الله ؟ لا حكم إلا لله ! فأين قتلانا يا أشعث ؟ ثم شد بسيفه ليضرب به الأشعث فأخطأه — الخ » وقال ابن الأثير فى التاريخ الكامل (٥/٢٢٠) « وفى سنة ثمان وخمسين اشتد عبيد الله بن زياد على الخوارج ، فقتل منهم جماعة كثيرة ، منهم عروة بن أدية أخو أبى بلال مرداس بن أدية ، وأدية أمهما ، وأبوهما حدير ، وهو تميمى » اه المراد منه ، ثم انظر فى التاريخ الكامل (٦ / ٤١) خبر مقتل أبى بلال مرداس بن حدير الحنظلى .

وجاء فى الملل والنحل للشهرستانى : « المحكمة الأولى : هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين على — رضى الله عنه ! — حين جرى أمر الحكمين ، واجتمعوا بحروراء من ناحية الكوفة ، ورأسهم عبد الله بن الكواء ، وعتاب الأعور ، وعبد الله بن وهب الراسبى ، وعروة بن جرير (كذا) ويزيد بن عاصم المحاربى ، وحرقوص بن زهير البجلى المعروف بذى الثدية » اه

ويقال : بل أول من حكّم « يزيد بن عاصم المحاربى » ويقال : بل رجل من سعد بن زيد مَنَاة من تميم [١] ، ويقال : إن أوّل من تشرّى رجل من بنى يشكر .

وكان أميرُ الخوارج أولَ ما اعتزلوا « عبدَ الله بن الكوّاء » وأميرُ قتالهم « شَبَثَ بن ربعى » ثم بايعوا « لعبد الله بن وهب الراسبى » لعشر بقين من شوال سنة سبع وثلاثين ، وكان رئيس الخوارج الذين أقبلوا من البصرة ليجتمعوا مع عبد الله بن وهب « مِسْعَر بن فدكىّ » وهو الذى استعرض مَنْ لقى هو وأصحابه وقتل عبد الله بن خبّاب ، فبعض الخوارج يقولون : إن عبدالله بن وهب كان كارها لذلك كله ، وكذلك أصحابه ، و بعضهم يتأول لمسعر فى قتل عبد الله ، ويقال : إنه سأله أن يحدثه عن أبيه عن النبى صلى الله عليه وسلم بما سمعه منه فحدّثه بحديث فى الفِتَن يوجب القعود عن الحروب وأن يكون الرجلُ عبدَ الله المقتول ، فتأولوا عليه أنه يدين بتخطئتهم فى الخروج وتخطئة على رضى الله عنه أيضاً ، واستحلوا بهذا دمه .

ولما قرب الأمر فى محاربة علىّ بن أبى طالب « عبد الله وهب » استوحش كثير منهم من محاربته ، ففارق قوم منهم عبدَ الله بن وهب ، ومنهم « جويرية بن فادغ » ؟ فارقه فى ثلثمائة ، ومنهم « مسعر بن فدكىّ » انصرف إلى البصرة فى مائتين ، ويقال : بل صار إلى راية أبى أيوب الأنصارى ، وهو إذ ذاك مع علىّ بن أبى طالب ، ومنهم « فروة بن نوفل الأشجعى » فارقه فى خمسمائة ، ومنهم « عبد الله الطائى » رجع إلى الكوفة فى ثلثمائة ، ويقال : بل لحق براية أبى أيوب الأنصارى ، ومنهم « سالم ابن ربيعة » فارقه فى ثمانية عشر ، ويقال : بل لحق براية أبى أيوب الأنصارى ، ومنهم « أبو مريم السعدى » فارقه فى مائتين ، ويقال : بل لحق براية أبى أيوب الأنصارى ، ومنهم « أشرس بن عوف » نزل الدسكرة فى مائتين ، وذكر المدائنى أن قوما من الخوارج قد كانوا خرجوا مع علىّ رضوان الله عليه لقتال أهل الشأم فلما قصد علىّ أهل النهر اعتزلوا فصاروا إلى النخيلة فأقاموا بها ، وكان

---

(١) هو الحجاج بن عبد الله الصريمي ، الملقب بالبرك ، أحد الخوارج الثلاثة الذين ائتمروا على قتل علي ومعاوية وعمرو بن العاص ، وهو الذى خرج لقتل معاوية ، فلم تصب ضربته منه مقتلا .

مقتل «عبد الله بن وهب الراسبي» وأصحابه لسبع خلون من صفر سنة ثمان وثلاثين.

* * *

(١) وخرج على عليّ فى حياته من الخوارج بعد عبد الله بن وهب الراسبي

---

(١) قد ذكر ابن الأثير فى كتابه الكامل كل ما ذكره المؤلف هنا إلى آخر هذا الفصل ، وفيما ذكره ابن الأثير زيادة تفصيل مع الاختلاف فى ضبط الأعلام ، ولهذا آثرنا أن نحكيه لك ههنا ، قال : « لما قتل أهل النهروان خرج أشرس ابن عوف الشيباني على علي بالدسكرة فى مائتين ، ثم سار إلى الأنبار ، فوجه إليه علي الأبرش بن حسان فى ثلثمائة ، فواقعه أشرس فى ربيع الآخر (وفى كلام المؤلف ربيع الأول) سنة ثمان وثلاثين . . . ثم خرج هلال بن علفة من تيم الرباب ومعه أخوه مجالد ، فأتى ماسبذان ، فوجه إليه علي معقل بن قيس الرياحي فقتله وقتل أصحابه ، وهم أكثر من مائتين ، وكان قتلهم فى جمادى الأولى سنة ثمان وثلاثين . ثم خرج الأشهب بن بشر ، وقيل : الأشعث ، وهو من بجيلة ، فى مائة وثمانين رجلا ، فأتى المعركة التى أصيب فيها هلال وأصحابه ، فصلى عليهم ودفن من قدر عليه منهم ، فوجه إليهم علي جارية بن قدامة السعدى ، وقيل : حجر بن عدى — فأقبل إليهم الأشهب ، فاقتتلا بجرجرايا من أرض جوخى ، فقتل الأشهب وأصحابه فى جمادى الآخرة سنة ثمان وثلاثين .

ثم خرج سعيد (وفى كلام المؤلف هنا سعد) بن قفل التيمى ، من تيم الله بن ثعلبة ، فى رجب ، بالبندنيجين ، ومعه مائتا رجل ، فأتى درزنجان — وهى من المدائن على فرسخين — فخرج إليهم سعد بن مسعود ، فقتلهم فى رجب سنة ثمان وثلاثين ، ثم خرج أبو مريم السعدى التميمى ، فأتى شهرزور وأكثر من معه الموالى ، وقيل : لم يكن معه من العرب غير ستة نفر هو أحدهم ، واجتمع معه مائتا رجل ، وقيل : أربعمائة ، وعاد حتى نزل على خمسة فراسخ من الكوفة ، فأرسل إليه علي يدعوه إلى بيعته ودخول الكوفة ، فلم يفعل ، وقال : ليس بيننا غير الحرب ، فبعث إليه علي شريح بن هانىء فى سبعمائة ، فحمل الخوارج على شريح وأصحابه ، فانكشفوا وبقى شريح فى مائتين ، فانحاز إلى قرية ، فتراجع إليه بعض أصحابه ودخل الباقون الكوفة فخرج علي بنفسه وقدم بين يديه جارية بن قدامة السعدى ، فدعاهم جارية إلى طاعة =

«أشرس بن عوف» فسرّح إليه علىّ جيشا ، فقتل بالأنبار هو وأصحابه ، فى شهر ربيع الأول من سنة ثمان وثلاثين .

ثم خرج « ابن عُلّفة التيمى » فوجه إليه علىّ « معقلَ بن قيس الرياحى » فقتله وأصحابه بماسَبَذَان ، فى جمادى الأولى من هذه السنة .

ثم خرج « الأشهب بن بشر » فوجّه إليه على جاريةَ بن قدامة ، فقتل الأشهب وأصحابه بجَرْجَرَايا فى جمادى الآخرة من هذه السنة .

وخرج رجل من الخوارج يقال له « سعد » على علىّ رضى الله عنه ، فكتب علىّ إلى سعد بن مسعود الثقفى ، وهو على المدائن، فخرج إليه سعد فقتله وأصحابه فى رجب من هذه السنة .

ثم خرج « أبو مريم السعدى » فوجه إليه علىّ شريحَ بن هانئ وقد صاروا من الكوفة على فرسخين ، ثم أنفذ إليهم جارية بن قدامة السعدى ، فقتل أبا مريم وأصحابه إلا خمسين رجلا سألوا الأمان ، وذلك فى شهر رمضان من هذه السنة .

ثم قتل على رضوان الله عليه ، ولو ذكرنا مَنْ خرج من الخوارج [بعده] لطال الكتاب .

آخر مقالات الخوارج

= على وحذرهم القتل ، فلم يجيبوا ، فلحقهم على أيضا فدعاهم فأبوا عليه وعلى أصحابه ، فقتلهم أصحاب على ولم يسلم منهم غير خمسين رجلا استأمنوا فأمنهم ، وكان فى الخوارج أربعون رجلا جرحى فأمر على بإدخالهم الكوفة ومداواتهم حتى برئوا ، وكان قتلهم في شهر رمضان سنة ثمان وثلاثين ، وكانوا من أشجع من قاتل من الخوارج ولجراءتهم قاربوا الكوفة » اه كلام ابن الأثير (الكامل ٣/١٦٢)

أول مقالات المرجئة

بسم الله الرحمن الرحيم

ذكر اختلاف المرجئة (١)

اختلفت المرجئة في الإيمان ماهو ، وهم اثنتا عشرة فرقة :

اختلافهم في الإيمان

(١) فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن الإيمان بالله هو المعرفة بالله و برسله و بجميع ما جاء من عندالله فقط ، وأن ماسوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ولرسوله والتعظيم [لهما] والخوف منهما والعمل بالجوارح فليس بإيمان ، وزعموا أن الكفر بالله هو الجهل به ، وهذا قولٌ يُحْكَى عن «جَهْم بن صفوان»

الجهمية

---

(١) نريد أن نبين لك في هذا الموضع أن كلة «المرجئة» اسم فاعل من الإرجاء وأن الإرجاء يأتي في العربية على معنيين : الأول التأخير ، تقول « أرجأت كذا » تريد أخرته ، وفي القرآن الكريم في قصة موسي عليه السلام (قالوا أرجه وأخاه وابعث في المدائن حاشرين) أرادوا أخره وأمهله . والمعنى الثاني للارجاء : إعطاء الرجاء ، تقول « أرجيت فلانا » تريد أنك أعطيته الرجاء ، والهمزة في «الإرجاء» على المعنى الأول أصلية ، وعلي المعنى الثاني منقلبة عن حرف العلة ، ثم نقول : إنه يجوز أن تكون تسمية هذه الفرقة بالمرجئة مأخوذة من المعنى الأول لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية وعقد القلب ، ويجوز أن تكون مأخوذة من المعنى الثاني لأنهم كانوا يقولون : لا تضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة ، فقد كانوا يعطون المؤمن العاصي الرجاء في ثواب الله . ثم اعلم أن من الناس من يقول : الإرجاء تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة ، فلا يقضى عليه في الدنيا بحكم ما ، وعلي هذا التفسير تكون المرجئة فرقة مقابلة للوعيدية ، ومن الناس من يقول : الإرجاء تأخير علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ! ـ عن الدرجة الأولى إلى الدرجة الرابعة ، وعلى هذا تكون المرجئة فرقة مقابلة للشيعة . ثم اعلم أن المرجئة على أربعة أصناف : مرجئة الخوارج ، ومرجئة القدرية ، ومرجئة الجبرية ، والمرجئة الخالصة ، والكلام هنا في الأخيرة .

وزعمت « الجهمية » أن الإنسان إذا أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه أنه لا يكفر بجحده ، وأن الإيمان لايتبّعض ولا يتفاضل أهله فيه ، وأن الإيمان والكفر لا يكونان إلا فى القلب دون غيره من الجوارح .

قول أبى الحسين الصالحى

(٢) والفرقة الثانية من المرجئة يزعمون أن الإيمان هو المعرفة بالله فقط ، والكفر هو الجهل به فقط ، فلا إيمان بالله إلا المعرفة به ، ولا كفر بالله إلا الجهل به ، وأن قول القائل « إن الله ثالث ثلاثة » ليس بكفر ولكنه لا يظهر إلا من كافر ، وذلك أن الله سبحانه أكفرَ من قال ذلك ، وأجمع المسلمون أنه لا يقوله إلا كافر ، وزعموا أن معرفة الله هى المحبة له وهى الخضوع لله ، وأصحابُ هذا القول لا يزعمون أن الإيمان بالله إيمان بالرسول ، وأنه لا يؤمن بالله إذا جاء الرسول إلا من آمن بالرسول ليس لأن ذلك يستحيل ، ولكن لأن الرسول قال : ومن لا يؤمن بى فليس بمؤمن بالله .

وزعموا أيضا أن الصلاة ليست بعبادة لله ، وأنه لا عبادة إلا الإيمان به وهو معرفته ، والإيمان عندهم لا يزيد ولا ينقص ، وهو خصلة واحدة ، وكذلك الكفر والقائل بهذا القول « أبو الحسين الصالحى » .

قول أصحاب يونس السمرى

(٣) والفرقة الثالثة منهم يزعمون أن الإيمان هو المعرفة بالله والخضوع له وهو ترك الاستكبار عليه والمحبة له ، فمن اجتمعت فيه هذه الخصال فهو مؤمن ، وزعموا أن إبليس كان عارفا بالله ، غير أنه كفر باستكباره على الله ، وهذا قول قوم من أصحاب « يونس السمرى » ، وزعموا أن الإنسان وإن كان لا يكون مؤمنا إلا بجميع الخلال التى ذكرناها وقد يكون كافرا بترك خَلّة منها ، ولم يكن « يونس » يقول بهذا .

قول يونس وأبى شمر

(٤) والفرقة الرابعة منهم وهم أصحاب « أبى شمر » و« يونس » يزعمون أن الإيمان المعرفة بالله والخضوع له والمحبة له بالقلب والإقرار به أنه واحد ليس كمثله شىء ، مالم تقمْ عليه حجة الأنبياء ، وإن كانت قامت عليه حجة الأنبياء فالإيمان

[الاقرار بهم] والتصديق لهم ، والمعرفةُ بماجاء من عندالله غير داخل فى الإيمان ، ولا يسمّون كل خصلة من هذه الخصال إيمانا ولا بعض إيمان حتى تجتمع هذه الخصال ، فإذا اجتمعت سمّوها إيمانا لاجتماعها ، وشبهوا ذلك بالبياض إذا كان فى دابةلم يسموها بَلْقاء ولا بعضَ أبلق حتى يجتمع السواد والبياض ، فإذا اجتمعافى الدابة سُمّى ذلك بَلَقا إذا كان بفرس ، فإن كان فى جمل أو كلب سمى بَقَعاً ، وجعلوا ترك الخصال كلها وترك كل خصلة منها كفرا ، ولم يجعلوا الإيمان متبعِّضاً ولا محتملا للزيادة والنقصان .

الشمرية

وحكى عن أبى شمر أنه قال : لا أقول فى الفاسق المِلّىّ فاسق مطلق دون أن أقيّد فأقول فاسق فى كذا .

وحكى «محمد بن شبيب» و « عباد بن سليمان » عن أبى شمر أنه كان يقول : إن الإيمان هو المعرفة بالله والإقرار به و بماجاء من عنده ومعرفة العدل يعنى قوله فى القَدَر ، ما كان من ذلك منصوصاً عليه أومستخرجا بالعقول مما فيه إثبات عدل الله ونفى التشبيه والتوحيد ، وكل ذلك إيمان ، والعلم به إيمان ، والشاك فيه كافر ، والشّاكّ فى الشاك كافر أبداً ، والمعرفة لا يقولون إنها إيمان مالم تَضُمَّ الإقرار ، و إذا وقعا كانا جميعاً إيماناً .

الثوبانية

(٥) والفرقة الخامسة من المرجئة أصحاب « أبى ثوبان» يزعمون أن الإيمان هو الإقرار بالله و برسله ، وما كان لا يجوز فى العقل إلا أن يفعله وما كان جائزاً فى العقل ألا يفعله فليس ذلك من الإيمان .

النجارية

(٦) والفرقة السادسة من المرجئة يزعمون أن الإيمان هو المعرفة بالله و برسله وفرائضه المجتمع عليها والخضوع له بجميع ذلك والإقرار باللسان ، فمن جهل شيئاً من ذلك فقامت به عليه حجة أوعرفه ولم يقر به كَفَر ، ولم تسم كل خصلة من ذلك إيماناً كما حكيناه عن « أبى شمر » ، وزعموا أن الخصال التى هى إيمان إذا وقعت فكل خصلة منها طاعة ، فإن فُعلت خصلة منها ولم تفعل الأخرى لم تكن طاعة ، كالمعرفة

بالله إذا انفردت من الإقرار لم تكن طاعة ، لأن الله عز وجل أمرنا بالإيمان جملة أمراً واحداً ، ومن لم يفعل ما أمر به لم يُطِـعْ ، وزعموا أن ترك كل خصلة من ذلك معصية ، وأن الإنسان لا يكفر بترك خصلة واحدة ، وأن الناس يتفاضلون فى إيمانهم ويكون بعضهم أعلم بالله وأكثر تصديقاً له من بعض ، وأن الإيمان يزيد ولا ينقص ، وأن من كان مؤمنا لا يزول عنه اسم الإيمان إلا بالكفر ، وهذا قول « الحسين ابن محمد النجار » وأصحابه .

الغيلانية

(٧) والفرقة السابعة من المرجئة «الغَيْلَانية» أصحاب «غَيْلَان» يزعمون أن الإيمان المعرفة بالله الثانية[1] والمحبة والخضوع والإقرار بما جاء به الرسول و بما جاء من عند الله سبحانه وتعالى ، وذلك أن المعرفة الأولى عنده اضطرار ، فلذلك لم يجعلها من الإيمان .

وذكر « محمد بن شبيب » عن « الغيلانية » أنهم يوافقون « الشَّمْرية » فى الخصلة من الإيمان أنه لا يقال لها إيمان إذا انفردت ولا يقال لها بعض إيمان إذا انفردت ، وأن الإيمان لا يحتمل الزيادة والنقصان ، وأنهم خالفوهم فى العلم ؛ فزعموا أن العلم بأن الأشياء مُحْدَثة مدبرة ضرورة ، والعلم بأن محدثها ومدبرها ليس باثنين ولا أكثر من ذلك اكتساب ، وجعلوا العلم بالنبى صلى الله عليه وسلم و بما جاء من عند الله اكتسابا ، وزعموا أنه من الإيمان إذا كان الذى [جاء] من عند الله منصوصاً بإجماع المسلمين ولم يجعلوا شيئا من الدين مستخرجا إيمانا .

* * *

وكل هؤلاء الذين حكينا قولهم من « الشمرية » و «الجهمية» و «الغيلانية» و «النجارية» ينكرون أن يكون فى الكفار إيمان ، وأن يقال : إن فيهم بعض إيمان ؛ إذ كان الإيمان لا يتبعض عندهم .

وذكر «زرقان» عن «غيلان» أن الإيمان هو الإقرار باللسان وهو التصديق وأن المعرفة بالله فعل الله ، وليست من الإيمان فى قليل ولا كثير ، واعتل بأن الإيمان فى اللغة هو التصديق .

---

(١) يريد بالمعرفة الثانية المعرفة الناشئة عن نظر واستدلال

أصحاب محمد ابن شبيب

(٨) والفرقة الثامنة من المرجئة أصحاب «محمد بن شبيب» يزعمون أن الإيمان الإقرار بالله والمعرفة بأنه واحد ليس كمثله شيء، والإقرار والمعرفة بأنبياء الله وبرسله وبجميع ما جاءت به من عند الله مما نص عليه المسلمون ونقلوه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الصلاة والصيام وأشباه ذلك مما لا اختلاف فيه بينهم ولا تنازع، وأما ما كان من الدين نحو اختلاف الناس فى الأشياء فإن الرادّ للحق لا يكفر، وذلك أنه إيمان واستخراج ليس يردّ على رسول الله صلى الله عليه وسلم ما جاء به من عند الله سبحانه ولا برد على المسلمين ما نقلوه عن نبيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ونصوا عليه، والخضوع لله هو ترك الاستكبار، وزعموا أن إبليس قد عرف الله سبحانه وأقر به، وإنما كان كافراً لأنه استكبر، ولولا استكباره ما كان كافرا، وأن الإيمان يتبعض ويتفاضل أهله، وأن الخصلة من الإيمان قد تكون طاعة وبعض إيمان ويكون صاحبها كافرا بترك بعض الإيمان، ولا يكون مؤمنا إلا بإصابة الكل، وكل رجل يعلم أن الله واحد ليس كمثله شيء ويجحد الأنبياء فهو كافر بجحده الأنبياء، وفيه خصلة من الإيمان وهى معرفته بالله، وذلك أن الله أمره أن يعرفه وأن يقر بما كان عرف، [وإن عرف] ولم يقر أوعرف الله سبحانه وجحد أنبياءه فإذا فعل ذلك فقد جاء ببعض ما أمر به، وإذا كان الذى أمر به كله إيمانا فالواحد منه بعض إيمان.

* * *

وكان «محمد بن شبيب» وسائر من قدمنا وصفه من المرجئة يزعمون أن مرتكبي الكبائر من أهل الصلاة العارفين بالله وبرسله المقرين به وبرسله مؤمنون بما معهم من الإيمان فاسقون بما معهم من الفسق.

* * *

(٩) والفرقة التاسعة من المرجئة «أبو حنيفة وأصحابه»[1] يزعمون أن الإيمان

---

(١) قد علمت مما قدمناه لك في أول هذا الفصل أن الإرجاء في اللغة على معنيين : التأخير ، وإعطاء الرجاء ، وعلمت أن علماء الكلام يطلقون الإرجاء على ما يقابل التشيع أحيانا وعلى ما يقابل القول بالوعيد أحيانا أخرى ، وأن كلمة المرجئة أطلقت في عرف أهل الكلام على أربعة أصناف من أهل المقالات ، وهم : مرجئة الخوارج ، ومرجئة القدرية ، ومرجئة الجبرية ، والمرجئة الخالصة . ونقول هنا : إنه قد اشتهر عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى في تعريف الإيمان أنه « التصديق بما علم مجيء النبي صلى الله عليه وسلم به ضرورة ، تفصيلا فيما علم تفصيلا ، وإجمالا فيما علم إجمالا » وأن الإقرار باللسان ليس جزءا من حقيقة الإيمان ، والأعمال الصالحة ليس جزءا من حقيقة الإيمان ، وبنى على ذلك أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ، لأن الجزم الذي ينعقد القلب عليه إن نقص صار جهلا أو شكا أو وهما فلا يكون إيمانا ، ومن أجل هذا قال بعض أهل الحديث في حق أبي حنيفة رضي الله عنه « إنه مرجىء » ومرادهم بذلك الإرجاء بمعناه اللغوي الذي هو التأخير ، ومعنى كونه مرجئا — على هذا الوجه — أنه يجعل مرتبة العمل متأخرة عن عقد الجزم وإذعانه وجزمه ، ولا شيء في ذلك ، بل إن هذا هو الذي تدل عليه آيات الكتاب العزيز وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، فإنا نجد القرآن الكريم في غير آية يعطف الأعمال على الإيمان ، وذلك نحو قوله تعالى : (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا) ولا شك أن المعطوف غير المعطوف عليه ، فتكون الأعمال غير الإيمان ، ونجد الرسول صلى الله عليه وسلم قد جعل محل الإيمان هو القلب في نحو قوله عليه الصلاة والسلام : « اللهم ثبت قلبي على دينك » وفعل القلب ليس شيئا غير التصديق ، وهكذا من وجوه الاستدلال التي فصلناها تفصيلا وافيا في شرحنا على جوهرة التوحيد (ص ٤٩) ثم إنه ينبني على تفسير أبي حنيفة الإيمان بالتصديق أنه لا يقطع في الدنيا بأن صاحب الكبيرة يعذب في الآخرة ، بل نفوض أمره إلى الله تعالى إن شاء عذبه وإن شاء غفر له ، كما قال تعالى على لسان عيسى بن مريم عليه الصلاة والسلام : (إن تعذبهم فإنهم عبادك ، وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم) وقد سمى الوعيدية هذا المعنى إرجاء لأنهم قالوا : إنا نحكم بأن الله تعالى =

المعرفة بالله والإقرار بالله والمعرفة بالرسول والإقرار بما جاء من عند الله فى الجملة دون التفسير. وذكر « أبو عثمان الأدمى » أنه اجتمع «أبو حنيفة » و« عمر بن أبى عثمان الشمزى » بمكة فسأله عمر فقال له : أخبرنى عمن يزعم أن الله سبحانه حرم أكل الخنزير غير أنه لا يدرى لعل الخنزير الذى حرّمه الله ليس هى هذه العين ،

= يعذب عصاة المؤمنين ، وسموا أبا حنيفة مرجئا ، وأرادوا أنه يرجىء حكم عصاة المؤمنين إلى اليوم الآخر يحكم الله تعالى فيه بما يشاء ، وانظر إلى قول أبى البقاء فى الكليات (ص ٣٥٠ بولاق) : « المرجئة : هم الذين يحكمون بأن صاحب الكبيرة لا يعذب أصلا ، وإنما العذاب للكفار . والمعتزلة جعلوا عدم القطع بالعقاب وتفويض العلم إلى الله تعالى يغفر إن شاء الله — على ما هو مذهب أهل الحق — إرجاء ، بمعنى أنه تأخير الأمر وعدم الجزم بالثواب والعقاب ، وبهذا الاعتبار جعل أبو حنيفة من المرجئة » اهـ كلامه .

والخلاصة أن إطلاق القول بالإرجاء على الإمام الأعظم أبى حنيفة رحمه الله تعالى ليس على المعنى العرفى المصطلح عليه عند أهل الكلام ، وليس أبو حنيفة — رحمه الله ! — مرجئا من أحد أصناف المرجئة الأربعة ، وأن الذين أطلقوا عليه هذا اللفظ لم يريدوا به معناه العرفى ، وإنما أرادوا المعنى اللغوي وهو التأخير ، والذين أطلقوا عليه هذا اللفظ فريقان : أولهما بعض المحدثين ، ومنشأ هذا الإطلاق أنه كان يخالفهم فى تحديد معنى الإيمان ، فبينما يجعلون الإيمان مؤلفا من ثلاثة أركان : التصديق بالقلب ، والإقرار باللسان ، والعمل بالجوارح يجدون أبا حنيفة يقصره على الركن الأول وهو التصديق ، فيسمونه مرجئا بمعنى أنه يؤخر العمل فى المرتبة ، والفريق الثانى الوعيدية — وهم جمهور المعتزلة — ومنشأ إطلاق الإرجاء على أبى حنيفة عندهم أنه كان يخالفهم فى حكم مرتكب الكبيرة من المؤمنين ، فبينما يحكمون على مرتكب الكبيرة بأنه يعاقب جزما بدخول النار وأنه يخلد فيها ، يجدون أبا حنيفة لا يحكم عليه بشىء ، بل يقول : أن أمره مفوض إلى ربه إن شاء الله عذبه وإن شاء غفر له كما نطقت به آيات الكتاب العزيز ، فيسمونه مرجئا ، على معنى أنه يؤخر الحكم ولا يجزم به ، مع أن المرجئة الذين يسمون بهذا الاسم عرفا يحكمون ويجزمون بأنه لا عقاب على مرتكب الكبيرة لأنه لا يضر مع الإيمان ذنب ، وشتان ما بين المذهبين ، فاعرف ذلك ، وتنبه له .

فقال : مؤمن ، فقال له عمر : فإنه قد زعم أن الله قد فرض الحج إلى الكعبة غير أنه لا يدرى لعلها كعبة غير هذه بمكان كذا ، فقال : هذا مؤمن ، قال : فإن قال : أعلم أن الله سبحانه قد بعث محمداً وأنه رسول الله غير أنه لا يدرى لعله هو الزنجى ، قال : هذا مؤمن ، ولم يجعل « أبو حنيفة » شيئا من الدين مستخرجا إيمانا ، وزعم أن الإيمان لا يتبعض ولا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه :

فأما « غسان » وأكثر أصحاب « أبى حنيفة » فإنهم يحكون عن أسلافهم أن الإيمان هو الإقرار والمحبة لله والتعظيم له والهيبة منه وترك الاستخفاف بحقه ، وأنه لا يزيد ولا ينقص[1] .

التومنية (المعاذية)

(١٠) والفرقة العاشرة من المرجئة أصحاب « أبى معاذ التُّومنى[2] » يزعمون أن الإيمان ما عَصَم من الكفر ، وهو اسم لخصال إذا تركها التارك أو ترك خصلة منها كان كافرا ، فتلك الخصال التى يكفر بتركها أو بترك خصلة منها إيمان ، ولا يقال للخصلة منها إيمان ولا بعض [إيمان] ، وكل طاعة إذا تركها التارك لم يُجمع المسلمون على كفره فتلك الطاعة شريعة من شرائع الإيمان ، تاركها إن كانت فريضة يوصف بالفسق فيقال له إنه فَسَقَ ولا يُسمّى بالفسق ولا يقال فاسقٌ ، وليس تُخرج الكبائر من الإيمان إذا لم يكن كفر ، وتارك الفرائض مثل الصلاة والصيام والحج على الجحود بها والرد لها والاستخفاف بها كافر بالله ، وإنما كفر للاستخفاف والرد والجحود ، وإن تركها غيرَ مستحل لتركها متشاغلا مُسَوّفا يقول : الساعةَ أصلى وإذا فرغت من لهوى ومن عملى ؛ فليس بكافر إذا كان عزمه أن يصلى يوما ووقتاً من الأوقات ، ولكن نُفَسّقه ، وكان « أبو معاذ » يزعم أن من قتل نبيًّا أو لطمه كفر ، وليس من أجل اللطمة والقتل كفر، ولكن من أجل الاستخفاف والعداوة والبغض له ، وكان يزعم أن الموصوف بالفسق من أصحاب الكبائر ليس بعدو لله ولا ولىّ له .

وكل المرجئة يقولون : إنه ليس فى أحد من الكفار إيمان بالله عز وجل .

---

(١) فى الأصول « وأنه يزيد ولا ينقص » (٢) انظر معجم البلدان (٢/٤٣٢)

المريسية

(١١) والفرقة الحادية عشرة من المرجئة أصحاب «بشر المريسى» يقولون : إن الإيمان هو التصديق ، لأن الإيمان فى اللغة هو التصديق ، وما ليس بتصديق فليس بإيمان ، ويزعم أن التصديق يكون بالقلب وباللسان جميعاً ، وإلى هذا القول كان يذهب «ابن الراوندى» وكان ابن الراوندى يزعم أن الكفر هو الجحد والإنكار والستر والتغطية ، وليس يجوز أن يكون الكفر إلا ما كان فى اللغة كفرا ، ولا يجوز أن يكون إيمانا إلا ما كان فى اللغة إيمانا ، وكان يزعم أن السجود للشمس ليس بكفر ، ولكنه علم على الكفر ، لأن الله عز وجل بين لنا أنه لا يسجد للشمس إلا كافر .

الكرامية

(١٢) والفرقة الثانية عشرة من المرجئة «الكرّامية» أصحاب «محمد بن كرّام» يزعمون أن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب وأنكروا أن تكون معرفة القلب أو شيء غير التصديق باللسان إيمانا ، وزعموا أن المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا مؤمنين على الحقيقة ، وزعموا أن الكفر بالله هو الجحود والإنكار له باللسان .

* * *

ومن المرجئة من يقول : الفاسق من أهل القبلة لا يسمى بعد تقضّى فعله فاسقا ، ومنهم من يسمّيه بعد تقضّى فعله فاسقا .

ومنهم من يقول : لا أقول لمرتكب الكبائر فاسق على الإطلاق ، دون أن يقول : فاسق فى كذا ، ومنهم من أطلق اسم الفاسق .

* * *

اختلافهم فى تحديد الكفر

[و] اختلفت المرجئة فى الكفر ماهو ؟ وهم سبع فرق :

(١) فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن الكفر خصلة واحدة ، وبالقلب يكون ، وهو الجهل بالله ، وهؤلاء هم « الجهمية » .

(٢) والفرقة الثانية منهم يزعمون أن الكفر خصال كثيرة ، ويكون بالقلب وبغير

القلب ، والجهل بالله كفر ، و بالقلب يكون ، وكذلك البغض لله والاستكبار عليه كفر ، وكذلك التكذيب بالله و برُسله بالقلب واللسان ، وكذلك الجحود لهم ، والإنكارلهم ونفيهم ، وكذلك الاستخفاف بالله و برسله كفر ، وكذلك ترك التوحيد إلى اعتقاد التثنية والتثليث أو ماهو أكثر من ذلك كفر ، وزعم قائل هذا القول أن الكفر يكون بالقلب و باللسان دون غيرها من الجوارح ، وكذلك الإيمان ، وزعم قائل هذا القول أن قاتل النبي ولاطمه لم يكفر من أجل القتل واللطمة ولكن من أجل الاستخفاف ، وكذلك تارك الصلاة مستخفا لتركها إنما يكفر بالاستحلال لتركها لا بتركها ، وزعم صاحب هذا القول أن من استحل ما حرم الله سبحانه مما نص الرسول صلى الله عليه وسلم على تحريمه وأجمع المسلمون على تحريمه فهو كافر بالله ، و إن استحلال ذلك كفر ، وكذلك من قال قولا أو اعتقد اعتقادا قد أجمع المسلمون على إكفار فاعله ، وكل فعل أجمعوا على إكفار فاعله كفرٌ بأى جارحة كان ذلك الفعل .

[. . . . . .] (1)

(٤) والفرقة الرابعة منهم يزعمون أن الكفر بالله هو التكذيب والجحد له والإنكار له باللسان ، وأن الكفر لا يكون إلا باللسان دون غيره من الجوارح ، وهذا قول « محمد بن كرّام » وأصحابه .

(٥) والفرقة الخامسة منهم يزعمون أن الكفر هو الجحود والإنكار والستر والتغطية ، وأن الكفر يكون بالقلب واللسان .

(٦) والفرقة السادسة منهم أصحاب « أبى شمر » وقد تقدمت حكاية قولهم فى إكفار من ردّ قولهم فى التوحيد والقدر .

(٧) والفرقة السابعة منهم أصحاب « محمد بن شبيب » وقد ذكرنا قولهم فى الإكفار عند ذكرنا قولهم فى الإيمان .

* * *

(١) سقط ذكر مقالة الفرقة الثالثة من أصول هذا الكتاب

وأكثر المرجئة لا يُكفرون أحدا من المتأولين ، ولا يُكفرون إلا من أجمعت الأمة على إكفاره .

* * *

اختلافهم في المعاصي

واختلفت المرجئة في المعاصي : هل هي كبائر أم لا ؟ على مقالتين :

(١) فقال قائلون منهم « بشر المريسي » وغيره : كل ما عُصى الله سبحانه به كبيرة .

(٢) وقال قائلون منهم : المعاصي على ضربين منها كبائر ومنها صغائر .

* * *

وأجمعت المرجئة بأسرها أن الدار دار إيمان ، وحكم أهلها الإيمان ، إلا مَنْ ظهر منه خلاف الإيمان .

* * *

قولهم في المقلد في الإيمان

واختلفت المرجئة في الاعتقاد للتوحيد بغير نظر : هل يكون علما و إيمانا أم لا ؟ وهم فرقتان :

(١) فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن الاعتقاد للتوحيد بغير نظر لا يكون إيمانا .

(٢) والفرقة الثانية منهم يزعمون أن الاعتقاد للتوحيد بغير نظر إيمان .

* * *

قولهم في الأخبار إذا وردت عن الله

واختلفت المرجئة في الأخبار إذا وردت من قبل الله سبحانه و ظاهرها ظاهر العموم على سبع فرق :

(١) فقالت الفرقة الأولى منهم : إذا جاء الخبر من الله سبحانه أنه يعذب القاتلين والآكلين أموال اليتامى ظلما وأشباههم من أهل الكبائر وقفنا في عذابهم لقول الله عز وجل : (٤ : ٤٨ و ١١٦) (إن الله لا يغفر أن يُشْرَكَ به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) وقالت هذه الفرقة : جائز أن يخبر الحكيم الصادق بالخبر ثم يستثني منه فيكون له أن يفعل وله ألاّ يفعل للاستثناء ، ويكون صادقا وإن هو لم يفعل ، ولا يكون ذلك مستنكرا في اللغة ولا كذبا ، وهؤلاء هم الذين يزعمون أن الاستثناء ظاهره .

(٢) وزعمت الفرقة الثانية أن الوعد ليس فيه استثناء ، وأن الوعيد فيه استثناء مضمر ، وذلك جائز فى اللغة عند أهلها ؛ لأن الرجل قد يوعد عبده أن يضرب به ثم يعفو عنه ، ولا يرون ذلك كذبا للضمير الذى قال (؟) فى الوعيد .

(٣) وزعمت الفرقة الثالثة من أهل الوقف أن الأخبار إذا جاءت ومخرجها عامٌّ فسمعها السامع ، وكان الخبر وعدا أو وعيدا ، ولم يسمع القرآن كله والأخبار المجتمع عليها كلها ، فعليه أن يعلم أن الخبر فى جميع أهل تلك الصفة الذين جاء فيهم الوعيد عامٌّ لا شك فيه ، وقد يجوز أن يكون على خلاف ذلك العلم الذى لا شك فيه عندهم ، على الحكم ، وهو نحو علم الرجل أنه ليس مع الرجل من المسلمين الموثوق بدينه حديدة يريد أن يعترض بها الناس ليقتلهم ، ونحو علم الأنساب التى يعرف الناسُ بعضَهم بعضا بها فيعلم أن فلاناً ابنٌ لفلانٍ إذا كان قد ولد على فراش أبيه علما لاشك فيه ، ولا يخطر الشك فيه على البال ، إذا لم يكن ثَمّ سببٌ يدعوهم إلى الشك من أسباب التُّهم ، فعليهم أن يثبتوا ذلك على ظاهره ، وإن كان خلاف ذلك جائزا فيما غاب عنهم فعليهم ألاّ يشكوا وإن جوّزوا فى المغيب خلاف مالم يشكّوا فيه فى الظاهر .

فزعموا فى الوعد إذا انفرد والوعيد إذا انفرد فعليهم أن يثبتوا بكل واحد منهما منفردا ويعلموا أنه عامٌّ علماً لا شك فيه كما وصفنا ، ويجوز أن يكون على خلاف ذلك ، فإذا جاء مع الوعيد الوعد عندهم فى قوم فعليهم أن يعلموا أن أحدهما مستثنى من الآخر : إما أن يكون الوعد مستثنى من الوعيد ، وإما أن يكون الوعيد مستثنى من الوعد ، وعلى السامع لذلك أن يقف فلا يدرى لعل الخبر فى أهل التوحيد كلهم أو فى بعضهم ، غير أنه يعلم أنه لا يجتمع الوعد والوعيد فى رجل واحد ؛ لأن ذلك يتناقض .

(٤) وقالت الفرقة الرابعة وهم أصحاب «محمد بن شبيب» : وجدنا اللغة أجازت : جاء بنو تميم ، وجاءت الأزد ، وإنما يعنى بعض بنى تميم وبعض الأزد ، وصرمتُ

أرضى ، و إنما ضرم بعضها ، وضرب الأمير أهل السجن ، و إنما ضرب بعضهم ، قالوا : فلما وجدنا اللغة أجازت ذلك ، وسمعنا الأخبار فى القرآن مما مخرجه عام ، أجزنا أن يكون معناها فى الخاص من أهل كل طبقة ذكرهم الله سبحانه بوعيد ، وأجزنا أن يكون ذلك عاما ، وذلك مثل قوله (٤ : ٩٣) : (ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم) الآية ، وكقوله (٤ : ١٠) : (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما ـ الآية) وكقوله (٤:٢٤) : (والذين يرمون المحصنات) الآية ، وأشباه ذلك من آى الوعيد التى جاءت مجيئا عاما ، فأجزنا ذلك لما ذكرنا من إجازة اللغة فيما بينها أن يكون الخبر مخرجه مخرجا عاما وهو خاص ، وأن تكون الآى التى جاءت فى الوعيد خاصة فى بعض أهل الطباق التى جاءت فيهم من القاتلين والقاذفين وأكلة أموال الأيتام وأشباه ذلك ، وأجزنا أن تكون عامة فى جميعهم ، وإن كانت فى بعضهم كانت فى أعظمهم جرما ، وليس يجوز عندهم أن يعذب الله سبحانه على جرم و يعفو عما هو أعظم منه جرما .

(٥) وزعمت الفرقة الخامسة من المرجئة أنه ليس فى أهل الصلاة وعيد ، و إنما الوعيد فى المشركين ، قالوا : وقول الله عز وجل (٤:٩٣) : (ومن يقتل مؤمنا متعمداً) وما أشبه ذلك من آى الوعيد فى المستحلين دون المحرّمين ، قالوا : فأما الوعد من الله فهو واجب المؤمنين ، والله جل وعز لا يخلف وعده ، والعفو أولى بالله ، والوعد لهم قول الله (٥٧ : ١٩) : (والذين آمنوا بالله ورسوله أولئك هم الصديقون) وقوله (٣٩ : ٥٣) : (قل يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله) الآية وما أشبه ذلك من آى القرآن ، وزعم هؤلاء أنه كما لا ينفع مع الشرك عمل كذلك لا يضر مع الإيمان عمل ، ولا يدخل النار أحد من أهل القبلة .

***

(٦) وحُكي[1] عن بعض العلماء باللغة أنه قال : من أخبر الله أنه يثيبه أثابه ، ومن أخبر أنه يعاقبه من أهل القبلة لم يعاقبه ولم يعذبه ، وذلك يدل على كرمه ، وزعم أن العرب كانت تمتدح [بإنجاز] الوعد والعفو عما توعّدت عليه[2]

(٧) وزعمت الفرقة السابعة أن القرآن على الخصوص ، إلا ما أجمعوا على عمومه ، وكذلك الأمر والنهى

* * *

اختلافهم في الأمر والنهى

واختلفت المرجئة في الأمر والنهى ، هل هما على العموم ؟ على مقالتين :

(١) فقال قائلون بما حكيناه آنفا من أن ذلك على الخصوص حتى تأتى دلالة على العموم

(٢) وقالت الفرقة الثانية : الأمر والنهى هما على العموم ، إلا ما خصّته دلالة

* * *

اختلافهم في تخليد الكفار

واختلفت المرجئة في تخليد الله الكفار ، على مقالتين :

فقالت الفرقة الأولى منهم وهم أصحاب « جهم بن صفوان » : الجنة والنار تفنيان وتبيدان ويفنى أهلهما حتى يكون الله موجودا لا شيء معه كما كان موجودا لا شيء معه ، وأنه لا يجوز أن يخلد الله أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار ، وهذا رد ما اتفق المسلمون عليه ونقلوه نصّا

وقال المسلمون كلهم إلا جهما : إن الله يخلّد أهل الجنة في الجنة ويخلّد الكفار في النار

* * *

---

(١) ترك المصنف التصريح برأى الفرقة السادسة ، ولعل هذه الحكاية هى رأى تلك الفرقة .

(٢) ونظير ذلك قول الشاعر ، وهو عامر بن الطفيل :

وإنى إذا أوعدته أو وعدته   لمخلف إيعادى ومنجز موعدى

اختلافهم فى فجار أهل القبلة

واختلفت المرجئة فى فجار أهل القبلة ، هل يجوز أن يخلّدهم الله فى النار إن أدخلهم النار على خمسة أقاويل :

(١) فزعمت الفرقة الأولى أصحاب « بشر المريسى »[١] أنه محال أن يخلّد الله الفجار من أهل القبلة فى النار لقول الله عز وجل (٩٩:٧،٨) : (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) وأنهم يصيرون إلى الجنة إن أدخلهم الله النار لا محالة وهو قول « ابن الراوندى »[٢]

---

(١) بشر المريسي : هو أبوعبد الرحمن بشر بن غياث بن أبى كريمة ، المريسى ، الفقيه الحنفى ، المتكلم ، وأصله من موالى زيد بن الخطاب ، رضى الله عنه ! أخذ الفقه عن القاضى أبى يوسف الحنفى ، ثم اشتغل بالكلام ، وجرد القول بخلق القرآن ؛ وحكى عنه فى ذلك أقوال شنيعة ، وكان مرجئا ، وإليه تنسب الطائفة المريسية من المرجئة ، وكان يقول : إن السجود للشمس والقمر ليس بكفر ، ولكنه علامة الكفر وكان يناظر الإمام الشافعى رضى الله عنه ، وكان لا يعرف النحو ويلحن لحنا فاحشا ، وروى الحديث عن حماد بن سلمة وسفيان بن عيينة وأبى يوسف القاضى وغيرهم ، رحمهم الله تعالى ! وكان يقال : إن أباه كان يهوديا صواغا بالكوفة . وتوفى فى ذى الحجة سنة ٢١٨ وقيل ٢١٩ ببغداد ، والمريسى — بفتح الميم وكسر الراء وبعد الياء سين مهملة — هذه النسبة إلى مريس ، وهى قرية بمصر ، هكذا ذكره الوزير أبو سعد فى كتاب « النتف والطرف » وسمعت أهل مصر يقولون : إن المريسى جنس من السودان بين بلاد النوبة وأسوان من ديار مصر ، وكأنهم جنس من النوبة ، وبلادهم متاخمة لبلاد أسوان ، وتأتيهم فى الشتاء ريح باردة من ناحية الجنوب يسمونها المريسى ويزعمون أنها تأتى من تلك الجهة ، ثم إنى رأيت بخط من يعتنى بهذا الفن أنه كان يسكن فى بغداد بدرب المريس فنسب إليه ، ودرب المريس بين نهر الدجاج ونهر البزازين ، قلت : والمريس فى بغداد هو الخبز الرقاق يمرس بالسمن والتمر كما يصنعه أهل مصر بالعسل بدل التمر ، وهو الذى يسمونه البسيسة (الترجمة رقم ١١٢ من وفيات الأعيان لابن خلكان ١/١١٥ بتحقيقنا)

(٢) ترجمنا لابن الراوندى فيما يلى (انظر ص ٢٢٠)

(٢) وزعمت الفرقة الثانية منهم أصحاب «أبى شمر» و«محمد بن شبيب» أنه جائز أن يدخلهم الله النار ، وجائز أن يخلّدهم فيها إن أدخلهم ، وجائز ألاّ يخلدهم

(٣) وقالت الفرقة الثالثة : إن الله عز وجل يُدخل النار قوما من المسلمين إلا أنهم يخرجون بشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويصيرون إلى الجنة لامحالة

(٤) وقالت الفرقة الرابعة وهم أصحاب « غَيْلاَن » : جائز أن يعذبهم الله ، وجائز أن يعفو عنهم ، وجائز ألاّ يخلّدهم ، فإن عذّب أحداً عذّب من ارتكب مثل ما ارتكبه ، وكذلك إن خلّده ، وإن عفا عن أحد عفا عن كل مَنْ كان مثله .

(٥) وقالت الفرقة الخامسة منهم : جائز أن يعذبهم الله ، وجائز ألا يعذبهم ، وجائز أن يخلدهم ولايخلدهم ، وأن يعذب واحداً ويعفو عمن كان مثله ، كل ذلك لله عز وجل أن يفعله .

* * *

اختلافهم فى الصغائر والكبائر

واختلفت المرجئة فى الصغائر والكبائر على مقالتين :

(١) فقالت الفرقة الأولى : كل معصية فهى كبيرة .

(٢) وقالت الفرقة الثانية : المعاصى منها كبائر وصغائر .

* * *

اختلافهم فى غفران الكبائر بالتوبة

واختلفت المرجئة فى غفران الله الكبائر بالتوبة ، وهل هو تفضل أم لا ؟ على مقالتين :

(١) فقالت الفرقة الأولى منهم : غفران الله سبحانه الكبائر بالتوبة تفضُّل وليس باستحقاق .

(٢) وقالت الفرقة الثانية منهم: غفران الله الكبائر بالتوبة استحقاق.

* * *

اختلافهم فى معاصى الأنبياء

واختلفت المرجئة فى معاصى الأنبياء، هل هى كبائر أم لا؟ على مقالتين:

(١) فقالت الفرقة الأولى منهم: معاصيهم كبائر، وجوزوا على الأنبياء فعل الكبائر من القتل والزنا وغير ذلك.

(٢) وقالت الفرقة الثانية: معاصيهم صغائر، ليست بكبائر.

* * *

اختلافهم فى الموازنة

واختلفت المرجئة فى الموازنة على مقالتين:

(١) فقال قائلون منهم: الإيمان يحبط عقاب الفسق؛ لأنه أوزن منه، وإن الله لا يعذب موحداً، وهذا قول «مقاتل بن سليمان».

(٢) وقال قائلون منهم بتجويز عذاب الموحدين، وأن الله يوازن حسناتهم بسيئاتهم، فإن رجحت حسناتهم أدخلهم الجنة، وإن رجحت سيئاتهم كان له أن يعذبهم وله أن يتفضل عليهم، وإن لم ترجح حسناتهم على سيئاتهم ولا رجحت سيئاتهم على حسناتهم تَفَضَّل عليهم بالجنة، وهذا قول «أبى معاذ».

اختلافهم فى إكفار المتأولين

واختلفت المرجئة فى إكفار المتأولين على ثلاثة أقاويل:

(١) فقالت الفرقة الأولى منهم: لا نكفر أحداً من المتأولين، إلا من أجمعت الأمة على إكفاره.

(٢) وقالت الفرقة الثانية منهم أصحاب «أبى شمر»: إنهم يكفرون من رد قولهم فى القدر والتوحيد، ويكفرون الشاك فى الشك.

(٣) وقالت الفرقة الثالثة منهم: الكفر هو الجهل بالله فقط، ولا يكفر بالله إلا الجاهل به، وهذا قول «جهم بن صفوان»[1].

* * *

(١) سنذكر ترجمة جهم بن صفوان فيما يلى قريبا (انظر ص ٢٢٤).

اختلافهم فى العفو عن مظالم العباد

واختلفت المرجئة فى عفو الله عن عبد الله ما بينه و بين العباد من المظالم على مقالتين :

(١) فقالت الفرقة الأولى منهم : ما كان من مظالم العباد فإنما العفو من الله عنهم فى يوم القيامة إذا جمع الله بينه و بين خصمه أن يعوض المظلوم بعوض فيهب الظالمه الجرم فيغفر له .

(٢) وقالت الفرقة الثانية منهم : إن العفو عن جميع المذنبين فى الدنيا جائز فى العقول ، ما [كان] بينهم و بين الله وما كان بينهم و بين العباد .

* * *

اختلافهم فى التوحيد

واختلفت المرجئة فى التوحيد : فقال قائلون منهم فى التوحيد بقول المعتزلة وسنشرح قول المعتزلة إذا انتهينا إلى شرح أقاويلهم .

وقال قائلون منهم بالتشبيه ، فهم ثلاث فرق :

(١) فقالت الفرقة الأولى منهم وهم أصحاب «مقاتل سليمان» : إن الله جسم ، وإن له جُمّة ، وإنه على صورة الإنسان لحم ودم وشعر وعظم له جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس وعينين مُصْمَتٌ ، وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه [غيرُه] .

(٢) وقالت الفرقة الثانية [منهم] أصحاب «الجواربى» ، مثل ذلك غير أنه قال : أجوف مِنْ فِيهِ إلى صدره ، ومُصْمَتٌ ما سوى ذلك .

(٣) وقالت الفرقة الثالثة منهم : هو جسم لا كالأجسام

* * *

اختلافهم فى الرؤية

واختلفت المرجئة فى الرؤية على مقالتين .

(١) فمنهم من مال فى ذلك إلى قول المعتزلة ، ونفى أن يُرَى البارىء بالأبصار

(٢) وقالت الفرقة الثانية منهم : إن الله يرى بالأبصار فى الآخرة .

* * *

اختلافهم فى القرآن

واختلفت المرجئة فى القرآن ، هل هو مخلوق أم لا ؟ على ثلاث مقالات :

فقال قائلون منهم : إنه مخلوق

وقال قائلون منهم إنه غير مخلوق

وقال قائلون منهم بالوقف ، و إنا نقول : كلام الله سبحانه لا نقول إنه مخلوق ولا غير مخلوق .

* * *

إختلافهم فى ماهية البارى

واختلفت المرجئة ، هل للبارىء ماهية أم لا ؟ على مقالتين :

(١) فقال قائلون : لله ماهية لاندركها فى الدنيا ، و إنه يخلق لنا فى الآخرة حاسة سادسة فندرك بها ماهيته

(٢) وقال قائلون منهم بإنكار ذلك ونفيه .

* * *

اختلافهم فى القدر

واختلفت المرجئة فى القدر :

فمنهم من مال إلى قول المعتزلة فى القدر ، وسنشرح أقاويلهم فى ذلك .

وقال قائلون بالإثبات للقدر ، وسنشرح ذلك إذا انتهينا إلى شرح قول « الحسين بن محمد النجار » فى القدر .

* * *

اختلافهم فى أسماء الله وصفاته

واختلفت المرجئة فى أسماء الله وصفاته :

فمنهم من مال إلى قول المعتزلة فى ذلك ، ومنهم من قال بقول عبد الله بن كلاّب وسنشرح قول « عبد الله بن كلاّب »[1] إذ انتهينا إليه .

* * *

وسنشرح أقاويل المرجئة فى لطيف الكلام إذا انتهينا إلى وصف الاختلاف فى لطيف الكلام وغامضه إن شاء الله .

تم اختلاف المرجئة

---

(١) ابن كلاب : هو عبد الله بن محمد بن كلاب ، القطان ، له ترجمة فى كتاب الفهرست لابن النديم ، وترجمة فى كتاب طبقات الشافعية لابن السبكى (٢/٥١) وفيها أنه توفى بعد سنة ٢٥٠ من الهجرة .

وهذا شرح قول المعتزلة فى التوحيد وغيره

أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ، وليس بجسم ، ولا شَبَح ، ولا جثة ، ولا صورة ، ولا لحم ، ولا دم ، ولا شخص ، ولا جوهر ولا عرض ، ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة ، ولا بذى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ، ولا طول ولا عرض ولا عمق ، ولا اجتماع ولا افتراق ، ولا يتحرك ولا يسكن ، ولا يتبعض ، وليس بذى أبعاض وأجزاء ، وجوارح وأعضاء ، وليس بذى جهات ، ولا بذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ، ولا يحيط به مكان ، ولا يجرى عليه زمان ، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول فى الأماكن ، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم ، ولا يوصف بأنه مُتَنَاه ، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب فى الجهات ، وليس بمحدود ، ولا والد ولا مولود ، ولا تحيط به الأقدار ، ولا تحجبه الأستار ، ولا تدركه الحواس ، ولا يقاس بالناس ، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ، ولا تجرى عليه الآفات ، ولا تحل به العاهات ، وكل ما خطر بالبال وتُصُوِّر بالوهم فغير مشبه له ، لم يزل أولاً سابقاً متقدما للمحدَثات ، موجوداً قبل المخلوقات ، ولم يزل عالما قادرا حيا ، ولا يزال كذلك ، لا تراه العيون ، ولا تدركه الأبصار ، ولا تحيط به الأوهام ، ولا يُسمع بالأسماع ، شيء لا كالأشياء ، عالم قادر حيّ لا كالعلماء القادرين الأحياء ، وأنه القديم وحده ، ولا قديم غيره ، ولا إله سواه ، ولا شريك له فى ملكه ، ولا وزير له فى سلطانه ، ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخَلْق ما خلق ، لم يخلق الخلق على مثال سبق ، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه ، لا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار ، ولا يناله السرور واللذات ، ولا يصل إليه الأذى والآلام ، ليس بذى غاية فيتناهى ، ولا يجوز عليه الفناء ، ولا يلحقه العجز

والنقص ، تقدس عن ملامسة النساء ، وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء .

فهذه جملة قولهم فى التوحيد ، وقد شاركهم فى هذه الجملة الخوارجُ وطوائفُ من المرجئة وطوائفُ من الشيع ، وإن كانوا للجملة التى يظهرونها ناقضين ، ولها تاركين

* * *

القول فى المكان

قول المعتزلة فى المكان

اختلفت المعتزلة فى ذلك ؛ فقال قائلون : البارىء بكل مكان ، بمعنى أنه مدبر لكل مكان وأن تدبيره فى كل مكان ، والقائلون بهذا القول جمهور المعتزلة « أبو الهذيل » و « الجعفران » و « الإسكافى » و « محمد بن عبد الوهاب الجبائى[1] »

---

(١) أبو الهذيل : هو محمد بن الهذيل العلاف ، شيخ المعتزلة ، ومقدمهم ، ومقرر طريقتهم ، والمناظر عليها ، أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل بن عطاء ، ثم يقال : إن واصلا أخذ عن أبى هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية ، ويقال : بل أخذ عن الحسن بن أبى الحسن البصرى ، ولأبى الهذيل ترجمة فى وفيات الأعيان لابن خلكان (رقم ٥٧٨) تقع فى (٣/٣٩٦ بتحقيقنا) والجعفران : أراد بهما جعفر بن حرب بن ميسرة ، وإليه تنسب فرقة من المعتزلة (انظر خطط المقريزى ٢/٣٤٦) وجعفر بن مبشر ، وكنيته أبو محمد ، وكان يلقب بالقصبى ، كان مقدما على نساك البغداديين بعد أبى موسى المردار ، والجعفران يضرب بهما المثل فى العلم والعمل (انظر الانتصار ص ٨١) وأما الإسكافى فهو أبو جعفر محمد بن عبد الله الإسكافى أحد متشيعة المعتزلة ، وله كتب فى تفضيل على بن أبى طالب على أبى بكر ، وله كلام فى الرد على أبى الهذيل فى مسألة التناهى ، وذكره ابن المرتضى فى الطبقة السابعة ، وتوفى فى عام ٢٤٠ من الهجرة (انظر الانتصار والخطط ٢/٣٤٦ وأنساب السمعانى) وأما محمد بن عبد الوهاب الجبائى ، فهو أبو على ، وهو من معتزلة البصرة ، وكان رأسا فى علم الكلام ، وأخذ هذا العلم عن أبى يوسف يعقوب بن عبدالله الشحام البصرى وله فى مذهب الاعتزال مقالات مشهورة ، وعنه أخذ شيخ أهل السنة والجماعة أبو الحسن الأشعرى ، وابنه أبو هاشم عبد السلام بن محمد الجبائى من كبار المعتزلة وإليه تنسب البهشمية منهم ، وتوفى الجبائى الكبير فى سنة ٣٠٣ من الهجرة ، وتوفى ابنه أبو هاشم فى سنة ٣٢١ (وانظر ترجمة الجبائى الكبير فى وفيات الأعيان لابن خلكان ٣/٣٩٨ وترجمة ابنه عبد السلام فيه ٢/٣٥٥ بتحقيقنا)

وقال قائلون : البارىء لافى مكان ، بل هو على مالم يزل [عليه] ، وهو قول «هشام الفوَطِى» و «عباد بن سليمان» و «أبى زُفَر[1]» وغيرهم من المعتزلة ، وقالت المعتزلة فى قول الله عز وجل (٢٠:٥) : (الرحمن على العرش استوى) يعنى استولى

* * *

قول المعتزلة فى رؤية الله تعالى

القول فى رؤية الله عز وجل

أجمعت المعتزلة على أن الله سبحانه لا يُرَى بالأبصار ، واختلفت هل يرى بالقلوب ؟ فقال «أبو الهذيل» وأكثر المعتزلة : نرى الله بقلوبنا بمعنى أنّا نعلمه بقلوبنا ، وأنكر «هشام الفوطى» و «عباد بن سليمان» ذلك

* * *

قولهم فى علم الله وقدرته

القول فى أن الله عز وجل عالم قادر

اختلفت الناس فى ذلك ، فأنكر كثير من الروافض وغيرهم أن يكون البارىء لم يزل عالما قادرا ، وأجمعت المعتزلة على أن الله لم يزل عالما قادرا حيًّا

---

(١) هشام الفوطى . هو هشام بن عمرو الشيبانى ، من أهل البصرة ، ذكره ابن المرتضى فى آخر الطبقة السادسة ، ولم يذكر تاريخ وفاته ، لكن الظاهر أنه عاش فى زمن المأمون العباسى ما بين سنة ١٩٨ وسنة ٢١٨ ، وهو رجل كان يبالغ فى القدر ولا ينسب إلى الله فعلا من الأفعال ، حتى إنه أنكر أن يكون الله هو الذى ألف بين قلوب المؤمنين ، وأنه سبحانه حبب الإيمان للمؤمنين ، وأنه أضل الكافرين ، وعاند ما فى القرآن من ذلك ، وإليه تنسب فرقة من المعتزلة اسمها الهاشمية والفوطى — كما فى السمعانى — نسبة إلى الفوط — بضم الفاء وفتح الواو — جمع فوطة ، وهى ضرب من الثياب ، وعباد بن سليمان ، العمرى ، ذكره ابن المرتضى فى الطبقة السابعة فقال «ومنها عباد بن سليمان ، وله كتب معروفة ، وبلغ مبلغاً عظيما وكان من أصحاب هشام الفوطى ، وله كتاب يسمى الأبواب نقضه أبو هاشم» وحكى صاحب الفهرست أنه دارت بين عباد بن سليمان وبين ابن كلاب مناظرات ، وابن كلاب مات بعد سنة ٢٤٠ بقليل (وانظر الفرق بين الفرق) وأبو زفر : هو محمد ابن على المكى ، إمام نيسابور ، ذكره ابن المرتضى فى آخر الطبقة الثامنة ، وقد وافق أبو زفر هذا هشاما الفوطى في عثمان (وانظر الانتصار ٦١)

واختلفت المعتزلة فى البارىء عز وجل ، هل يقال إنه لم يزل عالما بالأجسام ؟ وهل المعلومات معلومات قبل كونها ؟ وهل الأشياء أشياء لم تزل أن تكون ؟ على سبع مقالات :

(١) فقال « هشام بن عمرو الفُوَطى » : لم يزل الله عالما قادرا ، وكان إذا قيل له : لم يزل الله عالما بالأشياء ؟ قال : لا أقول لم يزل عالماً بالأشياء ، وأقول : لم يزل عالما أنه واحد لا ثانى له ، فإذا قلت : لم يزل عالما بالأشياء ثَبَّتُّها لم تزل مع الله عز وجل ، وإذا قيل له : أفتقول إن الله لم يزل عالما بأن ستكون الأشياء ؟ قال : إذا قلت بأن ستكون فهذه إشارة إليها ، ولا يجوز أن أشير إلا إلى موجود ، وكان لا يسمِّى مالم يخلقه الله ولم يكن شيئا ، و يسمِّى ماخلقه الله وأعدمه شيئا وهومعدوم

(٢) وكان «أبو الحسين الصالحى»[1] يقول : إن الله لم يزل عالما بالأشياء فى أوقاتها ولم يزل عالما أنها ستكون فى أوقاتها ، ولم يزل عالما بالأجسام فى أوقاتها ، و بالمخلوقات فى أوقاتها ، و يقول : لا معلوم إلا موجودٌ ، ولا يسمّى المعدومات معلومات ، ولا يسمّى ما لم يكن مقدوراً ، ولا يسمّى الأشياء أشياء إلا إذا وجدت ، ولا يسمّيها أشياء إذا عُدمت .

---

(١) لعله يريد بأبى الحسين الصالحى أبا الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط أحد أعيان المعتزلة ، ذكره أحمد بن يحي بن المرتضي فى الطبقة الثامنة، وهو أستاذ أبى القاسم البلخى عبد الله بن أحمد ، وقال عنه : كان الخياط عالما فاضلا من أصحاب جعفر بن مبشر ، وله كتب كثيرة فى النقوض على ابن الراوندى ، وكان فقيها صاحب حديث واسع الحفظ لمذاهب المتكلمين ، ولما أراد أبو القاسم البلخى الانصراف عن أبى الحسين إلى خراسان أراد أن يمر علي أبى على الجبائى ، فسأله أبو الحسين بحق الصحبة ألا يفعل ؛ لأنه خاف أن ينسب إلى أبى على ، وهو من أحفظ الناس لاختلاف المعتزلة فى الكلام وأعرفهم بأقوالهم ، وكان أبو القاسم يكاتبه بعد العود إلى خراسان حالا بعد حال ليعرف من جهته ما خفى عليه » اه

(٣) وقال «عباد بن سليمان»[1] لم يزل الله عالما بالمعلومات ، ولم يزل عالما بالأشياء ، ولم يزل عالما بالجواهر والأعراض ، ولم يزل عالما بالأفعال ، ولم يزل عالما بالخلق ، ولم يقل إنه لم يزل عالما بالأجسام ، ولم يقل إنه لم يزل عالما بالمفعولات ، ولم يقل إنه لم يزل عالماً بالمخلوقات ، وقال فى أجناس الأعراض كالألوان والحركات والطعوم : إنه لم يزل عالماً بألوان وحركات وطعوم ، وأجرى هذا القوم فى سائر أجناس الأعراض ، وكان يقول : المعلومات معلومات لله قبل كونها ، و إن المقدورات مقدورات قبل كونها ، و إن الأشياء أشياء قبل أن تكون ، وكذلك الجواهر جواهر قبل أن تكون ، وكذلك الأعراض أعراض قبل أن تكون ، والأفعال أفعال قبل أن تكون ، و يُحيل أن تكون الأجسام أجساما قبل كونها والمخلوقات مخلوقات قبل أن تكون والمفعولات مفعولات قبل أن تكون ، وفعلُ الشيء عنده غيرُه ، وكذلك خَلْقه غيره ، وكان إذا قيل له : أتقول : إن هذا الشيء الموجود هو الذى لم يكن موجودا ؟ قال : لا أقول ذلك ، و إذا قيل له : أتقول إنه غيره ؟ قال : لا أقول ذلك

(٤) وقال قائلون منهم «ابن الراوندى»[2] : إن الله سبحانه لم يزل عالما بالأشياء ،

---

(١) قد تقدمت لنا كلمة عن عباد بن سليمان فى ص ٢١٨

(٢) ابن الراوندى : هو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق ، من أهل مرو الروذ ، وسكن بغداد ، وكان من متكلمى المعتزلة ثم فارقهم وصار ملحدا زنديقا (انظر معاهد التنصيص للعباسى ١ / ١٥٥ بتحقيقنا) وله كتاب فى الرد على أهل الاعتزال سماه « فضيحة المعتزلة » وهو الذى ألف أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلى كتابه « الانتصار » فى الرد عليه ، وله مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام ، وتوفى فى سنة خمس وأربعين ومائتين برحبة مالك ابن طوق التغلبى ، وقيل : ببغداد ، وتقدير عمره أربعون سنة ، ونسبته إلى راوند ، بفتح الراء والواو وبينهما ألف وسكون النون وبعدها دال مهملة . وهى قرية من قرى قاسان بنواحى أصبهان ، (وانظر الترجمة رقم ٣٤ فى وفيات الأعيان ١ / ٧٨ بتحقيقنا) وابن الراوندى هو صاحب البيتين المشهورين اللذين ينشدهما علماء المعانى : =

على معنى أنه لم يزل عالما أن ستكون أشياء ، وكذلك القول عنده فى الأجسام والجواهر المخلوقات إن الله لم يزل عالما بأن ستكون الأجسام والجواهر المخلوقات ، وكان يقول : إن المعلومات معلوماتٌ لله قبل كونها [و] إن إثباتها معلوماتٍ لله قبل كونها رجوعٌ إلى أن الله يعلمها قبل كونها ، و إثباتُ المعلومِ معلوما لزيدٍ قبل كونه رجوعٌ إلى علم زيد به قبل كونه ، و إن المقدورات مقدوراتٌ لله قبل كونها على سبيل ما حكينا عنه أنه قاله فى المعلومات ، وكذلك كل ما تعلق بغيره كالمأمور به إنما هو مأمور به لوجود الأمر ، والمنهى عنه لوجود النهى كان منهيًا عنه ، وكذلك المراد لوجود إرادته كان مراداً ، فهو مراد قبل كونه ، ويرجع فى ذلك إلى إثبات الإرادة قبل كونه ، وكذلك القول فى المأمور والمنهىّ وسائر ما يتعلق بغيره ، وكان يزعم أن الأشياء إنما هى أشياء إذا وجدت ، ومعنى أنها أشياء أنها موجودات ، وكذلك كل اسم لأشياء لا تتعلق بغيرها ، وهو رجوع إليها وخبر عنها ، فلا يجوز أن تسمى به قبل قبل وجودها ولا فى حال عدمها .

= كم عالم عالم أعيت مذاهبه . وجاهل جاهل تلقاه مرزوقا
هذا الذى ترك الأوهام حائرة وصير العالم النحرير زنديقا

قال العباسى فى معاهد التنصيص: « وذكر أبو العباس الطبرى أن ابن الراوندى كان لا يستقر على مذهب ولا يثبت على حال ، حتى إنه صنف لليهود كتاب البصيرة رداً على الإسلام لأربعمائة درهم أخذها فيما بلغنى من يهود سامرا ، فلما قبض المال رام نقضها حتى أعطوه مائة درهم أخرى فأمسك عن النقض . وحكى البلخى فى كتاب محاسن خراسان أن ابن الراوندى هذا كان من المتكلمين ، ولم يكن فى زمانه أحذق منه بالكلام ، ولا أعرف بدقيقه وجليله ، وكان فى أول أمره حسن السيرة حميد المذهب كثير الحياء ، ثم انسلخ من هذا كله لأسباب عرضت له ، وكان علمه أكثر من عقله . قال : وقد حكى جماعة أنه تاب عند موته مما كان منه ، وأظهر الندم ، واعترف بأنه إنما صار إليه حمية وأنفة من جفاء أصحابه له ، وتنحيتهم إياه من مجالسهم » اهـ .

(٥) وقال قائلون من البغداديين : نقول إن المعلومات معلومات قبل كونها ، وكذلك المقدورات مقدورات قبل كونها ، وكذلك الأشياء أشياء قبل كونها ، ومنعوا أن يقال : أعراض .

(٦) وقال «محمد بن عبد الوهاب الجبائي[1]» أقول : إن الله سبحانه لم يزل عالماً بالأشياء والجواهر والأعراض ، وكان يقول : إن الأشياء تعلم أشياء قبل كونها ، وتسمى أشياء قبل كونها ، وإن الجواهر تسمى جواهر قبل كونها ، وكذلك الحركات والسكون والألوان والطعوم والأراييح والإرادات ، وكان يقول : إن الطاعة تسمى طاعة قبل كونها ، وكذلك المعصية تسمى معصية قبل كونها ، وكان يقسم الأسماء على وجوه ، فما سمي به الشيء لنفسه فواجب أن يسمى به قبل كونه كالقول سوادٌ إنما سمي سوادا لنفسه ، وكذلك البياض ، وكذلك الجوهر إنما سمي جوهرا لنفسه ، وما سمي به الشيء لأنه يمكن أن يُذكر ويُخبر عنه ، فهو مسمى بذلك قبل كونه ، كالقول شيء ، فإن أهل اللغة سموا بالقول شيء كلّ ما أمكنهم أن يذكروه ويخبروا عنه ، وما سمي به الشيء للتفرقة بينه وبين أجناس أخر ، كالقول لونٌ وما أشبه ذلك ، فهو مسمى بذلك قبل كونه ، وما سمي به الشيء لعلة فوجدت العلة قبل وجوده فواجب أن يسمى بذلك قبل وجوده ، كالقول مأمور به ، إنما قيل مأمور به لوجود الأمر به ، فواجب أن يسمى مأموراً به في حال وجود الأمر ، وإن كان غير موجود في حال وجود الأمر ، وكذلك ما سمي به الشيء لوجود علة يجوز وجودها قبله ، وما سمي به الشيء لحدوثه ولأنه فعل ، فلا يجوز أن يسمى بذلك قبل أن يحدث ، كالقول مفعولٌ ومُحْدَثٌ ، وما سمي به الشيء لوجود علة فيه ، فلا يجوز أن يسمى به قبل وجود العلة فيه ، كالقول جسمٌ ، وكالقول متحركٌ ، وما أشبه ذلك ، وكان ينكر قول من قال

---

(١) قد ذكرنا كلمة عنه وعن ابنه أبي هاشم عبد السلام بن محمد الجبائي في ص ٢١٧

الأشياء أشياء قبل كونها ، ويقول : هذه عبارة فاسدة لأن كونها هو وجودها ، ليس غيرها ، فاذا قال القائل : الأشياء أشياء قبل كونها ، فكأنه قال : أشياء قبل أنفسها .

(٧) وقال قائلون : لم يزل الله يعلم عوالم وأجساما لم يخلقها ، وكذلك لم يزل يعلم أشياء وجواهر وأعراضا لم تكن ولا تكون ، ولا نقول : لم يزل يعلم مؤمنين وكافرين وفاعلين ، ولكن نقول : إن كل شيء يقدر الله أن يبتدئه بصفة من الصفات فهو يعلمه بتلك الصفة إذا كانت تلك الصفة مقدورة له إذ كان لم يزل مقدورا له ، قالوا : ويستحيل أن يقال للانسان مؤمن في حال كونه أو كافر ، فلما استحال أن يوصف به في حال كونه فمستحيل أن يوصف به قبل كونه ، ولما كان الله سبحانه قد يبتدئه جسما طويلا قيل جسمٌ طويلٌ مقدورٌ ، وهذا قول «الشحّام»[1] وقد ناقض هؤلاء لأن الجسم في حال كونه موجودٌ مخلوق ، وهم لا يقولون إنه موجود مخلوق قبل كونه

وقال قائلون[2] : لم يزل الله يعلم أجساماً لم تكن ولا تكون ، ويعلم مؤمنين لم يكونوا وكافرين لم يخلقوا ، ومتحركين وساكنين مؤمنين وكافرين ، ومتحركين وساكنين في الصفات قبل أن يخلقوا ، وقاسوا قولهم حتى قالوا : معلومون معذّبون بين أطباق النيران في الصفات ، وإن المؤمنين مثابون ممدوحون منعَّمون في الجنان في الصفات ، لا في الوجود ، إذ كان الله قادرا أن يخلق من يطيعه فيثيبه ومن يعصيه فيعاقبه مقدورٌ معلومٌ ، وبلغني عن «أنيب بن سهل الخراز» أنه كان يقول : مخلوقٌ في الصفات قبل الوجود ، ويقول : موجودٌ في الصفات .

* * *

قولهم في معلومات الله

واختلفوا في معلومات الله عز وجل ومقدوراته ، هل لها كل أو لا كل لها ؟ على مقالتين :

---

(١) الشحام : هو أبو يوسف يعقوب بن عبد الله الشحام شيخ أبي علي محمد ابن عبد الوهاب الجبائي ، وقد تقدم لنا ذكره في ثنايا الكلام عن تلميذه ص ٢١٧

(٢) هذا القول زيادة عن المقالات السبع التي ذكر عدتها

(١) فقال «أبو الهذيل» : إن لمعلومات الله كلا وجميعاً ، ولما يقدر الله عليه كل وجميع، وإن أهل الجنة تنقطع حركاتهم يسكنون سكونا دائما .

(٢) وقال أكثر أهل الإسلام : ليس لمعلومات الله ولا لما يقدر عليه كل ولا غاية

* * *

قولهم فى أفعال الله

واختلفوا أيضا ، هل لأفعال الله سبحانه آخر أم لا آخر لها ؟ على مقالتين :

(١) فقال «جهم بن صفوان[1]» : لمقدورات الله تعالى ومعلوماته غاية ونهاية ، ولأفعاله آخر، وإن الجنة والنار تفنيان ويفنى أهلهما حتى يكون الله سبحانه آخراً لا شىء معه كما كان أولا لا شىء معه .

(٢) وقال أهل الإسلام جميعاً: ليس للجنة والنار آخر، وإنهما لا تزالان باقيتين، وكذلك أهل الجنة لا يزالون فى الجنة يتنعمون ، وأهل النار لا يزالون فى النار يُعذبون ، وليس لذلك آخر ، ولا لمعلوماته ومقدوراته غاية ولا نهاية .

* * *

قولهم فى صفات الله الأزلية

واختلف الذين قالوا : لم يزل الله عالما قادراً حيا من المعتزلة فيه، أهو عالم قادر حىّ بنفسه أم بعلم وقدرة وحياة ؟ وما معنى القول عالم قادر حىّ ؟

فقال أكثر المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة وبعض الزيدية : إن الله عالم قادر حىّ بنفسه ، لا بعلم وقدرة وحياة ، وأطلقوا أن لله علماً بمعنى أنه عالم ، وله قدرة

---

(١) هو جهم بن صفوان الراسبى ، يكثر ذكره فى كتب التاريخ والفرق ، وقال الطبرى : إنه كان كاتبا للحارث بن سريج الذى خرج فى خراسان فى آخر دولة بنى أمية (انظره فى حوادث سنة ١٢٨ من الهجرة) وجهم من الجبرية الخالصة ، وقد ظهرت بدعته بترمذ ، وقتله سلم بن أحوز بمرو فى أواخر ملك بنى أمية ، ووافق المعتزلة فى نفى الصفات الأزلية ، وزاد عليهم بأشياء (انظر الانتصار ١٨٠ والملل والنحل للشهرستانى ١/١١٣) .

بمعنى أنه قادر ، ولم يطلقوا ذلك على الحياة ولم يقولوا : له حياة ، ولا قالوا سمع ولا بصر ، وإنما قالوا : قوة وعلم ؛ لأن الله سبحانه أطلق ذلك .

ومنهم من قال : له علم بمعنى معلوم ، وله قدرة بمعنى مقدور ، ولم يطلقوا غير ذلك .

وقال «أبو الهذيل»[1]: هو عالم بعلمٍ هو هو، وهو قادر بقدرة هي هو، وهو حي بحياة هي هو ، وكذلك قال في سمعه و بصره وقدمه وعزته وعظمته وجلاله وكبريائه ، وفي سائر صفاته لذاته ، وكان يقول : إذا قلتُ إن الله عالمٌ ثَبَّتُّ له علما هو الله ونفيت عن الله جهلا ودللت على معلوم كان أو يكون ، وإذا قلت قادرٌ نفيت عن الله عجزاً وأثبتُّ له قدرةً هي الله سبحانه ودللت على مقدور ، وإذا قلت لله حياةٌ أثبت [له] حياةً وهي الله ونفيت عن الله موتاً ، وكان يقول : لله وجهٌ هو هو ، فوجهه هو هو ، ونفسه هي هو ، ويتأول ماذكرهالله سبحانه من اليد أنها نعمة ، ويتأول قول الله عز وجل (٢٠ : ٣٩) (ولِتُصْنَعَ على عَيْنِي) أي بعلمي .

وقال « عبّاد »[2]: هو عالِم قادر حيٌّ ، ولا أُثبتُ له علما ولا قدرة ولا حياةً ولا أثبت سمعا ولا أثبت بصرا ، وأقول : هو عالم لا بعلم ، وقادر لا بقدرة ، وحيٌّ لا بحياة ، وسميع لا بسمع ، وكذلك سائر ما يسمى به من الأسماء التي يسمى بها لا لفعله ولا لفعل غيره .

وكان ينكر قول من قال إنه عالم قادر حيٌّ لنفسه أو لذاته ، وينكر ذكر النفس وذكر الذات ، وينكر أن يقال : إن لله علما أو قدرة أو سمعا أو بصرا أو حياة أو قِدما ، وكان يقول : قولي عالمٌ إثباتُ اسمٍ لله ، ومعه علم بمعلوم ، وقولي قادر إثبات اسمٍ لله ومعه علم بمقدور ، وقولي حيٌّ إثبات اسم لله ، وكان ينكر

---

(١) سبق التعريف به (انظر ص ٢١٧)

(٢) سبق التعريف به (انظر ص ٢١٨)

أن يقال : إن للبارىء وجها ويدين وعينين وجَنْبًا[1] . وكان يقول : أقرأ القرآن وما قال الله من ذلك فيه ، ولا أُطلق ذلك بغير قراءة ، وينـكر أن يكون معنى القول فى البـارى « إنه عالم » معنى القول فيه إنه قادر ، وأن يكون معنى القول فيه « إنه قادر » معنى القول إنه حىّ ، وكذلك صفات الله التى يوصف بها لا لفعله كالقول « سميع » ليس معناه أنه بصير ولا معناه عالمٌ .

وقال « ضِرَار »[2] معنى أن الله عالم أنه ليس بجاهل ، ومعنى أنه قادرٌ [أنه] ليس بعاجز ، ومعنى أنه حى أنه ليس بميت .

---

(١) يشير إلى قول الله عزوجل (٣٩/٥٦ أن تقول نفس : ياحسرتا على مافرطت فى جنب الله ، وإن كنت لمن الساخرين)

(٢) ضرار ـ بكسر الضاد ـ هو ضرار بن عمرو الذى تنسب إليه فرقة من المجبرة تسمى « الضرارية » وقد ظهر ضرار هذا فى أيام واصل بن عطاء ، وذكر ابن النديم فى الفهرس أن بشر بن المعتمر وضع كتابا فى الرد عليه سماه « الرد على ضرار » وروى ابن المرتضى عن ضرار أنه أنـكر عذاب القبر ، ويذكر أبوالحسين الخياط فى الانتصار نقلا عن ابن الراوندى أن لضرار كتابا سماه « كتاب التحريش» يذكر فيه رواية كل فرقة لما هى عليه عن النبى صلى الله عليه وسلم ، ورد على هذا الـكلام (انظره فى ص ١٣٦ وما بعدها) ويذكر أبو المظفر الإسفراييني أن ضرارا موافق لأهل السنة فى القول بخلق الأفعال ، وفى نفى التولد ، وأنه موافق لأهل الغدر فى قولهم : إن الاستطاعة قبل الفعل ، لـكنه زاد عليهم بأن قال : يجب أن تـكون مع الفعل أيضا ، وفارقهم أيضا فى قولهم : إن الاستطاعة بعض من المطيع ، ووافق النجار فى قوله : إن الجسم أعراض مجتمعة ، وزاد على الجميع بأن قال : إن الله يرى بحاسة سادسة خلاف الحواس الخمس التى هى مستعملة للخلق فيما بينهم ، وكان يقول : إن لله ماهية يرى هو فى تلك الماهية . وذكر بعد ذلك ما ذكره المؤلف ههنا من أن معنى حياة الله تعالى أنه ليس بميت ومعنى علمه أنه ليس بجاهل ومعنى قدرته أنه ليس بعاجز ، ثم قال : وهذا الـكلام منه يوجب أن يكون العرض حيا عالما قادرا لأنه ليس بميت ولاجاهل ولاعاجز (وانظر التبصير فى الدين ٦٣) ثم انظر بعد ذلك الفرق بين الفرق (١٢٩) واعتقادات فرق المسلمين (٦٩) والتنبيه لأبى الحسين الملطى (٤٣) .

وقال «النظام»[1] : معنى قولى عالمٌ إثبات ذاته ونفى الجهل عنه ، ومعنى قولى قادرٌ إثبات ذاته ونفى العجز عنه ، ومعنى قولى حىٌّ إثبات ذاته ونفى الموت عنه ، وكذلك قوله فى سائر صفات الذات على هذا الترتيب .

وكان يقول : إن الصفات للذات إنما اختلفت لاختلاف ما يُنفَى عنه من العجز والموت ، وسائر المتضادّات من العمى والصمم ، وغير ذلك ، لا لاختلاف ذلك فى نفسه .

وقال غيره من المعتزلة : إنما اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف المعلوم والمقدور ، لا لاختلاف فيه .

---

(١) النظام : هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار ، المعروف بالنظام ، وهو ابن أخت أبى الهذيل العلاف ، وعنه أخذ الاعتزال ، وهو شيخ أبى عثمان عمرو بن بحر الجاحظ ، يعد من أذكياء المعتزلة وذوى النباهة فيهم ، يذكرون أنه ظهر فى سنة ٢٢٠ من الهجرة وقرر مذهب الفلاسفة فى القدر فتبعه خلق (النجوم الزاهرة ٢/٢٣٤) وهو من الطبقة السادسة عند ابن المرتضى ، وكان قد اطلع على كثير من كتب الفلاسفة ، ومال فى كلامه إلى الطبيعيين منهم والإلهيين ، فاستنبط من كلامهم مسائل وخلطها بكلام المعتزلة وانفرد بها عنهم ، وكان من صغره يتوقد ذكاء ويتدفق فصاحة ، يحكى أن أباه جاء به وهو صغير إلى الخليل بن أحمد ليعلمه ، فأراد الخليل أن يختبره ، وكان فى يد الخليل قدح زجاج ، فقال له : يابنى ، صف لى هذه الزجاجة ، فقال : بمدح أم بذم ؟ فقال : بمدح ، فقال : تريك القذى ، ولا تقبل الأذى ولا تستر ماوراءها ، قال : فذمها ، قال : يسرع إليها الكسر ، ولا تقبل الجبر ، قال الخليل : فصف لى هذه النخلة ـ وأوما إلى نخلة فى داره ـ فقال : بمدح أم بذم ؟ قال : بمدح ، فقال : حلو جناها ، باسق منتهاها ، ناضر أعلاها ؛ قال : فذمها ، قال : صعبة المرتقى ، بعيدة المجتنى ، محفوفة بالأذى ، فقال الخليل : يابنى ، نحن إلى التعليم منك أحوج منك إلى التعلم منا ، ثم اشتغل على خاله أبى الهذيل العلاف بالكلام إلى أن برع ، ثم ناظر أبا الهذيل وظهر عليه مرارا ، وقد أداه ذكاؤه المتوقد ، وبيانه المتدفق ، واطلاعه الكثير ، إلى المذاهب التى استنكرت عليه واستبشعت منه ، وسبحان الذى يهدى من يشاء سواء السبيل ! وقد توفى فيما بين سنة ٢٢١ وسنة ٢٣١ (وانظر الفرق بين الفرق ٧٩ والتبصير ٤٣ والانتصار ١٨٢ واعتقادات فرق المسلمين ٤١ والتنبيه ٤٣ و ٤٤ ثم انظر دائرة المعارف للبستانى ١/٢٦٨)

وكان يقول : ذكر الله سبحانه الوجه على التوسع ، لا لأن له وجهاً فى الحقيقة ، وإنما معنى (٥٥ : ٢٧) (ويبقى وجه ربك) ويبقى ربك ، ومعنى اليد : النعمة .

وقال آخرون من المعتزلة : إنما اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف الفوائد التى تقع عندها ، وذلك أنا إذا قلنا « إن الله عالم» أفدناك علماً به ، وبأنه خلاف ما لا يجوز أن يعلم ، وأفدناك إكذاب مَنْ زعم أنه جاهل ، ودللنا [ك] على أن له معلومات ، هذا معنى قولنا «إن الله عالم» ، فإذا قلنا «إن الله قادر» أفدناك علماً بأنه خلاف ما لا يجوز أن يقدر ، وإكذاب من زعم أنه عاجز ، ودللناك على أن له مقدورات ، وإذا قلنا « إنه حيّ » أفدناك علما بأنه بخلاف ما لا يجوز أن يكون حيا ، وأكذبنا مَنْ زعم أنه ميت ، وهذا معنى القول إنه حى ، وهذا قول « الجُبَّائى »[1] قاله لى .

وقال « أبو الحسين الصالحى » : معنى قولى « إن الله عالم لا كالعلماء ، قادر لا كالقادرين ، حى لا كالأحياء » أنه شىء لا كالأشياء ، وكذلك كان قوله فى سائر صفات النفس .

وكان اذا قيل له : أفتقول : إن معنى أنه عالم لا كالعلماء معنى أنه قادر لا كالقادرين ؟ قال : نعم ، ومعنى ذلك أنه شىء لا كالأشياء ، وكذلك قوله فى سائر صفات النفس

وكان يقول : إن معنى شىء لا كالأشياء معنى عالم لا كالعلماء

وحُكى عن «معمّر»[2] أنه كان يقول : إن البارى عالم بعلم ، وإن علمه كان علما له لمعنى ، والمعنى كان لمعنى ، لا إلى غاية ، وكذلك كان قوله فى سائر الصفات ،

---

(١) سبق التعريف به (انظر ص ٢١٧)

(٢) معمر : هو معمر بن عباد السلمى ، وكنيته أبو عمرو ، عاش فى أيام أمير المؤمنين هارون الرشيد ، وذكره ابن المرتضى فى الطبقة السادسة فخرطه فى سلك النظام وأبي الهذيل وأضرابهما ، ولم يحددوا عام وفاته .

أخبرنى بذلك « أبو عمر الفراتى » عن « محمد بن عيسى السيرافى » أن « معمرًا » كان يقوله.

وقال قائلون من البغداديين : ليس معنى أن البارى عالم معنى قادر ، ولا معنى حىّ ، ولكن معنى أن البارى حى معنى أنه قادر ، ومعنى أنه سميع معنى أنه عالم بالمسموعات ، ومعنى أنه بصير [معنى أنه] عالم بالمبصرات ، وليس معنى قديم عند هؤلاء معنى حى ولا معنى عالم قادر ، وكذلك ليس معنى القول فى البارى إنه قديم معنى أنه عالم ، ولا معنى أنه حى قادر .

وهذا شرح قول « عبدالله بن كُلَّاب »
فى الأسماء والصفات

قال « عبد الله بن كُلَّاب »[1] : لم يزل الله عالما قادرا حيا سميعا بصيرا عزيزا عظيما جليلا متكبِّرًا جبارا كريما جوادا واحدا صَمَدًا فرداً باقيًا أوّلاً ربّا إلٰها مريداً كارها ، راضيا عمن يعلم أنه يموت مؤمنا وإن كان أكثر عمره كافرا ، ساخطا على من يعلم أنه يموت كافرا وإن كان أكثر عمره مؤمنا ، محبا مبغضا مواليا معاديا قائلا متكلما رحمانا ، بعلم وقدرة وحياة وسمع و بصر وعزة وعظمة وجلال وكبرياء وجود وكرم و بقاء و إرادة وكراهة ورضًى وسخط وحب و بغض وموالاة ومعاداة وقول وكلام ورحمة ، وأنه قديم لم يزل بأسمائه وصفاته

وكان يقول : معنى أن الله عالم أن له علما ، ومعنى أنه قادر أن له قدرةً ، ومعنى أنه حى أن له حياةً ، وكذلك القول فى سائر أسمائه وصفاته

وكان يقول : إن أسماء الله وصفاته لذاته ، لا هى الله ولا هى غيره ، و إنها قائمة بالله ، ولا يجوز أن تقوم بالصفات صفات

---

(١) سبق التعريف به (انظر ص ٢١٥)

وكان يقول : إن وجه الله لا هو الله ولا هو غيره ، وهو صفة له ، وكذلك يداه وعينه و بصره صفات له ، لا هي هو ولا غيره ، وإن ذاته هي هو ، ونفسه هي هو ، وإنه موجود لا بوجود ، وشيء لا بمعنًى له كان شيئاً

وكان يزعم أن صفات البارئ لا تتغاير ، وأن العلم لا هو القدرة ولاغيرها ، وكذلك كل صفة من صفات الذات ، لا هي الصفة الأخرى ولا غيرها .

* * *

واختلفت أصحاب « عبد الله بن كلاب » فى القول بأن الله قديم بقدم أم لا بقدم ؟ على مقالتين :

فنهم من زعم أن الله قديم لا بِقِدَم

ومنهم من زعم أنه قديم بِقِدَم .

* * *

واختلفوا هل يطلق فى الصفات أنها لا هى الموصوف ولا غيره أم لا يطلق ذلك ؟

فقال قائلون : ليست الصفات هي الموصوف ولا غيره .

وقال قائلون : لايقال للصفات هى الموصوف ولايقال هى غيره ، وامتنعوا من أن يقولوا : إن الصفات لا هى الموصوف ولا هى غيره .

* * *

واختلف مَنْ يثبت الصفات ولم يقل هى البارئ ولم يقل هى غيره ، هل الصفات تتغاير ؟ وهل كل صفة منها هى غير الصفة الأخرى أم ليست غيرها ؟ على ثلاث مقالات :

فقال بعضهم : الصفات تتغاير ، وهى أغيارٌ ، وليس هى مع ذلك غيرالبارئ

وقال قائلون : كل صفة لا هى البارئ ولا هى غيره

وقال قائلون : كل صفة لايقال هى الأخرى ، ولايقال هى غيرها ، ولم يقولوا لا هى الأخرى ولا غيرها .

* * *

واختلف المثبتون لعلم البارئ سبحانه ووجهه، أهوهوأم ليس هو؟ على مقالتين :

فقال « سليمان بن جرير » : وجه الله هو الله ، وعلمه ليس هو .

وقال بعضهم : وجه الله صفة لا يقال هى هو ولا يقال غيره ، وامتنعوا أن يقولوا لا هى هو ولا غيره .

* * *

واختلفوا فى صفات البارئ سبحانه ، هل يقال : إنها أشياء أولا يقال إنها أشياء ؟ على ثلاث مقالات :

فقال« سليمان بن جرير »[1] : علم البارئ شىء ، وقدرته شىء ، وحياته شىء ، ولا أقول : صفاته أشياء .

وقال بعض أصحاب الصفات : صفات البارئ أشياء .

وقال بعضهم : لا أقول العلم شىء ، ولا أقول الصفات أشياء ، لأنى إذا قلت « البارئ شىء بصفاته » استغنيت عن أن أقول صفاته أشياء .

* * *

واختلف أصحاب الصفات فى صفات البارئ ، هل هى قديمة أومحدثة ؟ على مقالتين :

فقال قائلون : إن صفات البارئ قديمة .

---

(١) سليمان بن جرير : رئيس فرقة تنسب إليه ؛ وهى « السليمانية » وهى فرقة من فرق الزيدية (انظر الفرق بين الفرق ٢٤ و١٤٨ واعتقادات فرق المسلمين ٥٢ والتبصير ١٧ ثم انظر ص ١٣٥ من كتابنا هذا)

وقال قائلون : « إذا قلنا إن البارئ قديم بصفاته » استغنينا عن أن نقول : إن الصفات قديمة ، وقالوا : لا يقال إن الصفات قديمة ، ولا يقال إنها محدثه .

* * *

واختلفوا فى اسم البارئ جل وعز ، هل هو البارئ أم غيره؟ على أربع مقالات :

فقال قائلون : أسماؤه هى هو ، و إلى هذا القول يذهب أكثر أصحاب الحديث

وقال قائلون من أصحاب « ابن كلاّب » : إن أسماء البارئ لا هى البارئ ولا غيره .

وقال قائلون من أصحابه : أسماء البارئ لا يقال هى البارئ ، ولا يقال هى غيره ، وامتنعوا من أن يقولوا : لا هى البارئ ولا غيره .

وقال قائلون : أسماء البارئ هى غيره ، وكذلك صفاته ، وهذا قول المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة وكثير من الزيدية .

* * *

واختلف الذين لم يقولوا الأسماء والصفات هى البارىء فى الأسماء والصفات ، ماهى ؟ على مقالتين :

فقالت المعتزلة والخوارج : الأسماء والصفات هى الأقوال ، وهى قولنا : الله عالم ، الله قادر ، وما أشبه ذلك

وقال عبد الله بن كُلاّب : أسماء الله هى صفاته ، وهى العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وسائر صفاته .

* * *

واختلف الناس فى القول إن الله لم يزل سميعا بصيراً ، على أربع مقالات :

فحكى « جعفر بن حرب » عن « أبي الهـذيل » أنه قال : لا أقول إن الله لم يزل سميعاً بصيرا ، لا (؟) على أن يسمع و يبصر ، لأن ذلك يقتضى وجود المسموع والمبصر ، وأظن الحاكى هذا عن « أبى الهذيل » كان غالطاً .

وقال « عباد بن سليمان » : لا أقول إن البارىء لم يزل سميعا بصيرا ، لأن ذلك يقتضى وجود المسموع والمبصر (؟) لأن قولى « إن الله سميع » إثبات اسم لله و [معه] علم بمسموع ، والقول بصير إثبات اسم الله ومعه علم بمبصر ، وكان يقول : السميع لم يزل ، وسميع لم يزل ، قال ولا أقول : لم يزل السميع ولا أقول لم يزل سميعا

وقال « النظام »[1] وأكثر المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة وكثير من الزيدية و « عبد الله بن كلاب » وأصحابه : إن الله لم يزل سميعا بصيراً .

ومن ثبت من المعتزلة علم البارىء هو البارىء وأن معنى قولى عالم إثبات علم (؟) هو الله وأنفى عن الله جهلا ، فكذلك يقول فى سمعه و بصره ، وأن معنى قولى سميع أنى أثبتُ سمعا هو الله وأنفى عن الله الصَّمَ ، وأن معنى قولى بصير [أنى أثبت بصراً] هو الله ، وأنفى عن الله العمى .

ومن قال إن البارىء عالم بنفسه فكذلك يقول سميع بصير لا بسمع و بصر

و [من قال] إن القول عالم إثبات اسم لله ومعه علم بمعلوم ، فكذلك يقول : قولى سميع إثبات اسم لله ومعه علم بمسموع ، وقولى بصير إثبات اسم لله ومعه علم بمُبصر .

ومن قال : معنى عالم إثبات ذات البارىء ، ونفى الجهل عنها ، فكذلك يقول : معنى سميع بصير إثبات ذات البارىء ، ونفى الصمم والعمى عنها

ومن قال : معنى عالم أنه ليس بجاهل ، فكذلك يقول : معنى سميع بصير أنه ليس أصم ولا أعمى .

---

(١) انظر ص ٢٢٧

ومن قال : اختلف القول عالم قادر لاختلاف ما نفينا عن الله من الجهل والعجز ، فكذلك يقول : اختلف القول سميع و بصير لاختلاف ما نفينا عن الله من الصمم والعمى .

ومن قال : اختلف القول عالم قادر لاختلاف المعلوم والمقدور ، لا لاختلاف القول به (؟) فكذلك يقول : اختلف القول سميع بصير لاختلاف المسموع والمبصر ، أو لاختلاف الفوائد التي تقع عند قولنا سميع بصير .

* * *

واختلف الذين قالوا إن الله لم يزل سميعا بصيراً ، هل يقال : لم يزل سامعا مبصرا أم لا يقال ذلك ؟ على مقالتين :

فقال «الإسكافي»[1] والبغداديون من المعتزلة : إن الله لم يزل سميعا بصيراً سامعا مبصراً يسمع الأصوات والكلام ، ومعنى ذلك أنه يعلم الأصوات والكلام ، وأن ذلك لا يخفى عليه ؛ لأن معنى سميع و بصير عنده وعند مَنْ وافقه أنه لا تخفى عليه المسموعات والمتبصرات

وقال «الجُبّائي»[2] : لم يزل الله سميعا بصيرا، وامتنع من أن يكون لم يزل سامعا مبصرا ، ومن أن يكون لم يزل يسمع ، لأن سامعا مبصراً يُعَدَّى إلى مسموع ومبصر ، فلما لم يجز أن تكون المسموعات والمبصرات لم تزل موجودات لم يجز أن يكون لم يزل سامعا مبصرا ، وسميع بصير لا يُعَدَّى زَعَمَ إلى مسموع ومبصر لأنه يقال للنائم سميع بصير و إن لم يكن بحضرته مايسمعه و يبصره ، ولا يقال للنائم إنه سامع مبصر .

وكان يقول : معنى قولي إن الله سَميع إثبات لله ، و إنه بخلاف مالا يجوز أن

---

(١) انظر ص ٢١٧

(٢) انظر ص ٢١٧ أيضا .

يسمع ، ودلالة على أن المسموعات إذا كانت سَمِعها ، وإكذاب لمن زعم أنه أصم

وكان يقول : القول في الله إنه بصير على وجهين : يقال بصير بمعنى عليم كما يقال رجل بصير بصناعته أى عالم بها ، و بصير بمعنى أنّا نثبت ذاته ونوجب أنه بخلاف مالا يجوز أن يبصر ، وندل على أن المبصرات إذا كانت أبصرها ، ونكذب من زعم أنه أعمى .

***

واختلف الناس فى معنى القول فى الله سبحانه إنه حىٌّ ، هل هو معنى أنه قادر أم لا ؟ على مقالتين :

فقالت المعتزلة من البصريين وأكثر الناس : ليس معنى القول إن الله حى معنى القول إن الله قادر .

وقالت طوائف من معتزلة البغداديين منهم «الإسكافى»[1] وغيره : معنى القول فيه [أنه حى] أنه قادر .

***

واختلفت الذين قالوا لم يزل الله غنيا عزيزا عظيما جليلا كبيرا سيدا مالكا قاهرا عاليا ، فى القول إن الله غنى عزيز عظيم جليل كبير سيد مالك رب قاهر عال ، هل قيل ذلك لعزة وعظمة وجلال وكبرياء وسودد وملك وربوبية وقهر وعلو أم لم يقل ذلك ؟ على خمس مقالات :

فقالت المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة وكثير من الزيدية : إن الله غنى عزيز عظيم جليل كبير سيد جبار مبصر رب مالك قاهر عال ، لا لعزة وعظمة وجلال وكبرياء وسودد وربوبية وقهر ، وكذلك قالوا فى القول إنه واحد فرد موجود باقٍ رفيع : إنه لم يوصف بذلك لالهيةٍ و بقاء ووحدانية ووجود ، وكذلك سائر الصفات التى ليست صفاته (؟) ولم يوصف بها لمعان .

---

(١) انظر ص ٢١٧

وأما «أبوالهذيل»[١] من المعتزلة فإنه أثبت العزة والعظمة والجلال والكبرياء وكذلك فى سائر الصفات التى يوصف بها لنفسه، وقال : هى البارئ، كما قال فى العلم والقدرة ، فإذا قيل له : العلم هو القدرة ؟ قال : خطأ أن يقال هو القدرة ، وخطأ أن يقال هو غير القدرة ، وهذا نحو ما أنكر من قول « عبد الله بن كُلاّب » .

وأما «النظّام»[٢] فإنه رجع من إثباته أن البارئ عزيز إلى إثبات ذاته ونفى الذلة عنه ، وكذلك قوله فى سائر ما يوصف به البارئ لذاته على هذا الترتيب .

وأما « عبّاد » فكان إذا سئل عن القول عزيز قال : إثبات اسم لله ، ولم يقل أكثر من هذا ، وكذلك جوابه فى عظيم مالك سيد .

وقال « ابن كلاب » ما حكيناه عنه قبل هذا الموضع

واختلف عنه فى الالهيّة فمن أصحابه من يثبت الالهيّة معنى ، ومنهم من لا يثبتها معنى .

* * *

واختلفوا فى القول « إن الله كريم » هل هو من صفاته لنفسه أم لا ؟ على أربع مقالات :

فقال « عيسى الصوفى » فى الوصف لله بأنه كريم : إنه من صفات الفعل ، والكرم هو الجود ، وكان إذا قيل له : أفتقول إنه لم يزل غير كريم ؟ امتنع من ذلك ، وكذلك كان يقول فى الإحسان : إنه من صفات الفعل ، ويمتنع من القول إنه [لم يزل] غير محسن ، وكذلك جوابه فى العدل والحلم .

وقال « الإسكافى » : الوصف [لله] بأنه كريم يحتمل وجهين : أحدهما صفة [فعل] إذا كان الكرم بمعنى الجود ، والآخر صفة نفس إذا أريد به الرفيع العالى على الأشياء لنفسه .

وقال « محمد بن عبد الوهاب الجبائى » : الوصف لله بأنه كريم على وجهين :

---

(١) ص ٢١٧ (٢) انظر ص ٢٢٧

فالوصف له بأنه كريم بمعنى عزيز من صفات الله لنفسه ، والوصف له بأنه كريم بمعنى أنه جَوّاد مُعْطٍ من صفات الفعل .

وقال « ابن كلاب » : الوصف لله بأنه كريم ليس من صفات الفعل .

* * *

واختلفوا فى صفات الفعل عندهم من الإحسان والعدل وما أشبه ذلك ، هل يقال : لم يزل الله غير محسن إذ كان للاحسان فاعلا غير عادل إذ كان للعدل فاعلا ؟ على مقالتين :

فمنهم من كان إذا قيل له : إذا قلت إن الإحسان فعل وقلت إن العدل فعل فقل إن الله لم يزل غير محسن ولا عادل ، قال : نقول إنه لم يزل غير محسن ولا مسيء ، وغير عادل ولا جائر ، حتى يزول الإيهام ، ولم يزل غير صادق ولا كاذب ، وهذا قول « الجبائى » .

وكان « عباد » إذا قيل له : أتقول إن الله لم يزل محسنا عادلا ؟ قال : لا أقول ذلك ، فإن قيل له : فلم يزل غير محسن ولا عادل ؟ قال : لا أقول ذلك ، وكذلك إذا قيل له : لم يزل خالقا ؟ أنكر ذلك ، وإذا قيل له : لم يزل غير خالق ؟ أنكر ذلك .

وجميع المعتزلة لا ينكر أن يكون الله لم يزل غير خالق ولا رازق ولا فاعل ، وكذلك كل ماليس فى نعته إيهام من صفات الفعل ، لا يمتنعون منه ، كالقول محيى مميت باعث وارث وما أشبه ذلك .

* * *

واختلف المتكلمون فى معنى القول فى الله إنه قديم :

[فقال بعضهم : معنى القول إن الله قديم] أنه لم يزل كائنا لا إلى أول ، وأنه المتقدم لجميع المحدثات لا إلى غاية .

وقال « عبّاد بن سليمان » : معنى قولنا فى الله إنه قديم أنه لم يزل [ومعنى

لم يزل] هو أنه قديم ، وأنكر « عبّاد » القول بأن الله كائن متقدم للمحدثات ، وقال : لا يجوز أن يقال ذلك .

وقال بعض البغداديِّينَ : معنى قديم أنه إله .

وقال « عبد الله بن كُلاّب »[1] : معنى قديم أن له قِدَماً .

وقال « أبو الهذيل »[2] : معنى أن الله قديم إثباتُ قدمٍ لله هو الله .

وحُكى عن « مُعَمَّر »[3] أنه قال : لا أقول إن البارئ قديم إلا إذا حدث المحـدَثُ .

وحكى عن بعض المتقدمين أنه قال : لا أقول إن البارئ قديم على وجه من الوجوه .

* * *

واختلف المتكلمون ، هل يسمى البارئ شيئاً أم لا ؟ على مقالتين :

فقال «جهم»[4] و بعض الزيدية : إن البارئ لا يقال إنه شيء ؛ لأن الشيء هو المخلوق الذى له مِثْلٌ .

وقال المسلمون كلهم : إن البارئ شيء لا كالأشياء .

* * *

واختلفت المعتزلة فى القول إن الله غير الأشياء على أربع مقالات :

فقال قائلون : إن البارئ غير الأشياء ، وزعموا أن معنى القول فى الله إنه شيء أنه غير الأشياء بنفسه ، ولا يقال إنه غيرها لغيريّة ، والقائل بهذا القول « عبّاد ابن سليمان » .

وقال قائلون : البارئ غير الأشياء ، والأشياء غيره ، فهو غير الأشياء لنفسه وأنفسها ، والقائل بهذا القول « الجُبّائى »[5]

---

(١) ص ٢١٥ (٢) ص ٢١٧
(٣) ص ٢٢٨ (٤) ص ٢٢٤
(٥) ص ٢١٧

وقال قائلون : إن البارئ غير الأشياء لغيريّة ، لا لنفسه ، وزعم صاحب هذا القول أن الغيريّة صفة للبارئ ، لا هى البارئ ولا هى غيره ، والقائل بهذا القول هو « الحلقانى » ، وكان يزعم أن الجواهر تتغاير بغيريّة يجوز ارتفاعها فلا تتغاير ، وأن الأعراض لا تتغاير ، وكان يقول فى صفات الإنسان : إنها ليست هى الإنسان ولا هى غيره ، كما يقول ذلك فى صفات البارئ .

وقال قائلون : قولنا البارئ غير الأشياء إنما معناه أنه ليس هو الأشياء .

* * *

واختلفوا فى معنى القول « إن الله جواد » وهل الوصف له بذلك من صفات النفس أو من صفات الفعل ؟ على ثلاث مقالات :

فقال قائلون — وهم المعتزلة وطوائف من غيرهم — : إن الوصف لله بالجود من صفات الفعل ، و إن الله فاعل لجوده ، وقد كان غير فاعل له .

وقال « الحسين بن محمد النجار » : الله تعالى لم يزل جوادا بنَفْيِ البخل عنه ، ولم يُثبت لله جوداً كان به جواداً .

وقال « عبد الله بن كُلاّب » : لم يزل الله جواداً ، وأثبت الجود صفةً لله لا هى هو ولا هى غيره .

* * *

واختلف المتكلمون أن يكون (؟) علم الله على شرطٍ ، على مقالتين :

فقال كثير من المتكلمين من معتزلة البصرين والبغداديين إلا « هشاما » و « عبّادا » : إن الله يعلم أنه يعذب الكافر إن لم يتُب من كفره وأنه لا يعذبه إن تاب من كفره ومات تائبا غير مُتَجَانِفٍ لإثم(١) .

وقال « هشام الفُوَطِى » و « عبّاد » : لا يجوز ذلك ، لما فيه من الشرط ،

---

(١) أخذ هذه الكلمة من قوله تعالى (٥/٣ فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم)

والله عز وجل لا يجوز أن يوصف بأنه يعلم على شرط ويخبر على شرط ، وجوّز مخالفوهم [أن يوصف الله بأنه يخبر] على شرط ، والشرط فى المُخْبَر عنه ، ويعلم على شرط والشرط فى المعلوم .

* * *

واختلفوا فى القول إن الله عالم حىّ قادر سميع بصير ، وهل يقال ذلك فى الله على الحقيقة أم لا ؟ وهل يقال ذلك فى الإنسان فى الحقيقة أم لا ؟ على ست مقالات :

فقال أكثر المعتزلة : إن الله عالم قادر سميع بصير فى الحقيقة ، ولم يمتنعوا أن يقولوا : إنه موصوف بهذه الصفات فى حقيقة القياس .

وقال «عبّاد» : لا أقول إن الله عالم فى حقيقة القياس ؛ لأنى لو قلت إنه عالم فى حقيقة القياس لـكان لا عالم إلا هو ، وكذلك قوله فى قادر حىّ سميع بصير ، وكان يقول : القديم لم يزل فى حقيقة القياس ؛ لأن القياس ينعكس ؛ لأن القديم لم يزل ، ومن لم يزل فقديم ، فلو كان البارئ عالما فى حقيقة القياس لـكان لا عالم إلا هو .

وحكى عن بعض الفلاسفة أنه لا يشرك بين البارئ وغيره فى هذه الأسماء ، ولا يُسمّى البارئ عالما ، ولا يسمّيه قادراً ولا حيا ولا سميعا ولا بصيرا ، ويقول : إنه لم يزل .

وقال بعض أهل زماننا ، وهو رجل يعرف «بابن الإيادى» : إن البارئ عالم قادر حىّ سميع بصير فى المجاز ، والإنسان عالم قادر حىّ سميع بصير فى الحقيقة ، وكذلك فى سائر الصفات .

وقال «الناشىء» : البارئ عالم قادر حىّ سميع بصير قديم عزيز عظيم جليل كبير فاعل فى الحقيقة ، والإنسان عالم قادر حىّ سميع بصير فاعل فى المجاز ، وكان يقول : إن البارئ شىء موجود فى الحقيقة ، والإنسان شىء موجود فى المجاز ، وكان يزعم أن البارئ غير الأشياء والأشياء غيره فى الحقيقة ، ويزعم أن النبى صلى الله عليه وسلم صادق فى الحقيقة فاعل فى المجاز ، وكان يقول : إن الاسم إذا وقع على

المسمَّيَيْن فلا يخلو أن يكون وَقَعَ عليهما لاشتباههما كقولنا جوهرٌ وجوهرٌ وماءٌ وماءٌ ، أولاشتباه ما احتملته ذاتاهما من المعنى كقولنا متحركٌ ومتحركٌ وأسود وأسود ، أو لمضاف أضيفا [إليه] وميزا منه لولاه ما كانا كذلك نحو محسوس ومحسوس ومحدث [ومحدث] ، أولأنه فى أحدهما بالمجاز وفى الآخر بالحقيقة كقولنا للصندل المجتلب من معدنه صندل وكتسميتنا للانسان بهذا الاسم ، فإذاقلنا « إن البارئ عالم قادرحىّ سميع بصير » فلا يجوز أن تكون وقعت هذه الأسماء عليه لمشابهته لغيره ، ولايجوز أن تكون وقعت عليه لمعان قامت بذاته ، ولايجوز أن تكون وقعت عليه لمضاف أضيف البارئ إليه ؛ لأنه لم يزل عالما قادرا حيا سميعا بصيرا قبل كون الأشياء ؛ فلم يبق إلاأن الأسماء وقعت عليه وهى فيه بالحقيقة وفى الإنسان بالمجاز

وكان لايستدل بالأفعال الحكمية على أن البارئ عالم قادرحىّ سميع بصير لأن الإنسان قد تظهر منه الأفعال الحكمية وليس بعالم قادرحىّ سميع بصير فى الحقيقة .

وقال أكثر أهل الكلام : إن البارئ عالم قادرحى سميع بصير فى الحقيقة والإنسان أيضا يُسمّى بهذه الأسماء فى الحقيقة .

القول فى البارىء أنه متكلم(١)

اختلفت المعتزلة فى ذلك ، فمنهم من أثبت البارئ متكلما ، ومنهم من امتنع أن يُثْبِتَ البارئ متكلما وقال : لو ثبّتّه متكلما لثبّتّه متفعّلاً ، والقائل بهذا « الإسكافى » و « عبّاد بن سليمان »

* * *

وأنكرت المعتزلة بأسرِهَا أن يكون الله سبحانه لم يزل مريدا للمعاصى ، وأنكروا جميعا أن يكون الله لم يزل مريدا لطاعته

وأنكرت المعتزله بأسرها أن يكون الله لم يزل متكلما راضيا ساخطا محبا مبغضا

(١) هذة الترجمة أخص مما ذكر تحتها

منعما رحيما مواليا معاديا جوادا حليما عادلا محسنا صادقا خالقا رازقا بارئا مصورا مُحْييا مميتا آمرا ناهيا مادحا ذاما

وزعموا بأجمعهم أن ذلك أجمع من صفات الله التى يوصف بها لفعله ، وزعموا أن مايوصف به البارئ لنفسه كالقول قادر حىّ وما أشبه ذلك لم يَجُزْ أن يوصف بضده ، ولا بالقدرة على ضده ؛ نه لما وصف بأنه عالم لم يَجُزْ أن يوصف بأنه جاهل ولا بالقدرة على أن يَجْهل ، وما وُصف البارئ بضده أو بالقدرة على ضده فهو من صفات الأفعال ، وذلك أنه لما وصف بالإرادة وصف بضدها من الكراهة

وزعموا أنه لما وصف بالبغض وصف بضده من الحب ، ولما وصف بالعدل وصف بالقدرة على ضده من الجور .

* * *

قول المعتزلة فى صفات الأفعال

واختلفت المعتزلة فى صفات الأفعال كالقول خالق رازق محسن جواد وما أشبه ذلك ، هل يقال : إن البارئ لم يزل غير خالق ولا رازق ولا جواد أم لا ؟ على ثلاث فرق :

(١) فالفرقة الأولى منهم يزعمون أنه لا يقال: إن البارئ لم يزل خالقا ، ولا يقال : لم يزل غير خالق، ولا يقال : لم يزل رازقا، ولا يقال : لم يزل غير رازق ، وكذلك قولهم فى سائر صفات الأفعال ، والقائل بهذا « عبّاد بن سليمان » .

(٢) والفرقة الثانية منهم يزعمون أن البارئ لم يزل غير خالق ولا رازق ، فإذا قيل لهم : فلم يزل غير عادل ؟ قالوا : لم يزل غير عادل ولا جائر ، ولم يزل غير محسن ولا مسئ ، ولم يزل غير صادق ولا كاذب ، قالوا : لأنا إذا قلنا لم يزل غير صادق وسكتنا أوهمنا أنه كاذب ، وكذلك إذا قلنا : لم يزل غير حليم وسكتنا أوهم أنه سفيه ، ولكن نقيد فيما يقع عنده الإيهام ، فنقول : لم يزل لا حليما ولا سفيها ، فأمّا ما لا يقع عنده الإيهام كالقول خالق رازق فإنّا نقول : لم يزل غير خالق ولا رازق ، والقائل بهذا « الجُبّائى » .

(٣) والفرقة الثالثة منهم يزعمون أن البارئ عز وجل لم يزل غير خالق ولا رازق ، ولا يقولون : لم يزل غير عادل ولا محسن ولا جواد ولا صادق ولا حليم ، لا على تقييد ولا على إطلاق ؛ لما في ذلك — زعموا — من الإيهام ، وهذا قول معتزلة البغداديين وطوائف من معتزلة البصريين .

* * *

واختلفت المعتزلة ، هل يقال : لله علم وقدرة أم لا ؟ وهم أربع فرق :

قول المعتزلة في صفات الذات

(١) فالفرقة الأولى منهم يزعمون أنا نقول : للبارئ علم ونرجع إلى أنه عالم ، ونقول : له قدرةٌ ، ونرجع إلى أنه قادر ؛ لأن الله سبحانه أطلق العلم فقال : (٦ : ١٦٦) (أنزله بعلمه) وأطلق القدرة فقال : (٤١ : ١٥) (أو لم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة) ولم يطلقوا هذا في شيء من صفات الذات ، ولم يقولوا حياةٌ بمعنى حيّ ولا سمعٌ بمعنى سميع ، وإنما أطلقوا ذلك في العلم والقدرة من صفات الذات فقط ، والقائل بهذا « النظّام » وأكثر معتزلة البصريين ، وأكثر معتزلة البغداذيين .

(٢) والفرقة الثانية منهم يقولون : لله علم بمعنى معلوم ، وله قدرة بمعنى مقدور ، وذلك أن الله قال : (٢ : ٢٥٥) (ولا يحيطون بشيء من علمه) أراد : من معلومه ، والمسلمون إذا رأوا المطر قالوا « هذه قُدْرَةُ الله » أي مَقْدُوره ، ولم يقولوا ذلك في شيء من صفات الذات إلا في العلم والقدرة .

(٣) والفرقة الثالثة منهم يزعمون أن لله علماً هو هو ، وقدرةً هي هو ، وحياةً هي هو ، وسمعاً هو هو ، وكذلك قالوا في سائر صفات الذات ، والقائل بهذا القول « أبو الهُذَيل » وأصحابه

(٤) والفرقة الرابعة منهم يزعمون أنه لا يقال لله علم ، ولا يقال قدرة ، ولا يقال سمع ولا بصر ، ولا يقال لا علم له و [لا] لا قدرة له ، وكذلك قالوا في سائر صفات الذات ، والقائل بهذه المقالة « العَبّادية » أصحاب « عَبّاد بن سليمان »

* * *

قول المعتزلة في «وجه الله»

واختلفوا ، هل يقال : لله وجه أم لا ؟ وهم ثلاث فرق :

(١) فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن لله وجها هو هو ، والقائل بهذا القول « أبو الهذيل » .

(٢) والفرقة الثانية منهم يزعمون أنا نقول وجه توسعاً ، ونرجع إلى إثبات الله ؛ لأنا نثبت وجها هو هو ، وذلك أن العرب تقيم الوجه مقام الشيء ، فيقول القائل : لولا وجهك لم أفعل ، أي لولا أنت لم أفعل ، وهذا قول « النّظام » وأكثر معتزلة البصريين ، وقول معتزلة البغداديين .

(٣) والفرقة الثالثة منهم ينكرون ذكر الوجه أن يقولوا لله وجه ، فإذا قيل لهم : أليس قد قال الله سبحانه : (٢٨ : ٨٨) (كل شيء هالك إلا وجهه) ؟ قالوا : نحن نقرأ القرآن ، فأما أن نقول من غير أن نقرأ القرآن إن الله وجها فلا نقول ذلك ، والقائلون بهذه المقالة « العبّادية » أصحاب « عبّاد » .

***

القول في أن الله مريد

قول المعتزلة في « أن الله مريد »

اختلفت المعتزلة في ذلك على خمسة أقاويل :

(١) فالفرقة الأولى منهم أصحاب «أبي الهذيل» يزعمون أن إرادة الله غير مراده وغير أمره ، وأن إرادته لمفعولاته ليست بمخلوقة على الحقيقة ، بل هي مع قوله لها « كوني » خلقٌ لها ، وإرادته للايمان ليست بخلق له ، وهي غير الأمر به ، وإرادة الله قائمة به لا في مكان

وقال بعض أصحاب «أبي الهذيل» : بل إرادةُ الله موجودة لا في مكان ، ولم يقل : هي قائمة بالله تعالى .

(٢) والفرقة الثانية منهم أصحاب « بشر بن المعتمر »

يزعمون أن إرادة الله على ضربين : إرادة وُصِفَ بها الله في ذاته ، وإرادة وُصِفَ بها وهي فِعلٌ من أفعاله ، وأن إرادته التي وصف بها في ذاته غيرُ لاحقة بمعاصي العباد .

(٣) والفرقة الثالثة منهم أصحاب «أبى موسى المردار» فيما حكى «أبو الهذيل» عن أبى موسى أنه كان يزعم أن الله أراد معاصىَ العباد بمعنى أنه خَلَّى بينهم و بينها، وكان « أبو موسى » يقول : خَلْقُ الشيء غَيْرُه ، والخلق مخلوق لا بخلق .

(٤) والفرقة الرابعة منهم أصحاب « النّظام »

يزعمون أن الوصف لله بأنه مريد لتكوين الأشياء معناه أنه كوّنها ، و إرادته للتكوين هى التكوين ، والوصف له بأنه مريد لأفعال عباده معناه أنه آمر بها ، والأمر بها غيرها ، قال : وقد نقول : إنه مريدٌ الساعة أن يُقيم القيامة ، ومعنى ذلك أنه حاكم بذلك مُخْبِر به ، و إلى هذا القول يميل البغداذيون من المعتزلة .

(٥) والفرقة الخامسة منهم أصحاب « جعفر بن حرب »

يزعمون أن الله أراد أن يكون الكفر مخالفا للايمان ، وأراد أن يكون قبيحا غير حَسَنٍ ، والمعنى أنه حَكَمَ أن ذلك كذلك .

القول فى كلام الله عز وجل

هل الكلام جسم؟ وهل هو مخلوق؟

اختلفت المعتزلة فى كلام الله سبحانه ، هل هو جسم أم ليس بجسم؟ وفى خلقه، على ستة أقاويل :

(١) فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن كلام الله جسم ، وأنه مخلوق ، وأنه لا شيء إلا جسم .

(٢) والفرقة الثانية منهم يزعمون أن كلام الخلق عَرَض ، وهو حركة ؛ لأنه لا عرض عندهم إلا الحركة ، وأن كلام الخالق جسم ، وأن ذلك الجسم صوت مُقَطَّع مؤلف مسموع ، وهو فعل الله وخلقه ، و إنما يفعل الإنسان القراءةَ ، والقراءةُ الحركة ، وهى غير القرآن ، وهذا قول « النظّام » وأصحابه

وأحال « النظّامُ » أن يكون كلام الله فى أماكن كثيرة أو فى مكانين فى وقت واحد ، وزعم أنه فى المكان الذى خَلَقه الله فيه .

(٣) والفرقة الثالثة من المعتزلة : يزعمون أن القرآن مخلوق لله، وهو عرض ، وأبوا أن يكون جسما ، وزعموا أنه يوجد فى أماكن كثيرة فى وقت واحد ، إذا تلاه تالٍ فهو يوجد مع تلاوته ، وكذلك إذا كتبه كاتب وُجد مع كتابته ، وكذلك إذا حفظه حافظ وجد مع حفظه ؛ فهو يوجد فى الأماكن بالتلاوة والحفظ والكتابة ، ولا يجوز عليه الانتقال والزوال ، وهذا قول « أبى الهذيل » وأصحابه ، وكذلك قوله فى كلام الخلْق أنه جائز وجوده فى أماكِنَ كثيرة فى وقت واحد .

(٤) والفرقة الرابعة منهم يزعمون أن كلام الله عَرَض ، وأنه مخلوق، وأحالوا أن يوجد فى مكانين فى وقت واحد، وزعموا أن المكان الذى خلقه الله فيه محالٌ انتقالُه وزواله منه ووجودُه فى غيره ، وهذا قول « جعفر بن حرب » وأكثر البغداذيين .

(٥) والفرقة الخامسة منهم أصحاب « معمّر »

يزعمون أن القرآن عَرَض ، والأعراض عندهم قسمان : قسم منها يفعله الأحياء ، وقسم منها يفعله الأموات ، محال أن يكون ما يفعله الأموات فعلا للأحياء ، والقرآن مفعول ، وهو عَرَض ، ومحال أن يكون الله فَعَلَهُ فى الحقيقة ، لأنهم يحيلون أن تكون الأعراض فعلاً لله ، وزعموا أن القرآن فعل للمكان الذى يُسْمع منه ، إن سُمع من شجرة فهو فعل لها ، وحيثما سُمع فهو فعل للمحل الذى حَلَّ فيه .

(٦) والفرقة السادسة : يزعمون أن كلام الله عَرَض مخلوق ، وأنه يوجد فى أماكن كثيرة فى وقت واحد ، وهذا قول « الإسكافى » .

***

هل يبقى الكلام ؟

واختلفت المعتزلة فى كلام الله ، هل يبقى أم لا يبقى ؟

(١) فمنهم من قال : هو جِسْمٌ باقٍ ، والأجسام يجوز عليها البقاء ، وكلام المخلوقين لا يبقى .

(٢) وقالت طائفة أخرى : كلام الله تعالى عَرَض ، وهو باقٍ ، وكلام غيره يبقى .

(٣) وقالت طائفة أخرى : كلام الله عَرَض غيرُ باقٍ ، وكلام غيره لا يبقى ، وقالت في كلامه تعالى: إنه لا يبقى ، وإنه إنما يوجد في وقت ما خلقه الله ، ثم عُدِم بعد ذلك .

* * *

هل مع القراءة كلام آخر؟

واختلفت المعتزلة ، هل مع قراءة القارىء لكلامِ غيره وكلامِ نفسه كلامٌ غيرهما ؟ على مقالتين .

(١) فزعمت فرقة منهم: أن مع قراءة القارىء لكلام غيرِه وكلامِ نفسه كلامًا غيرهما .

(٢) وزعمت فرقة أخرى منهم أن القراءة هي الكلام .

* * *

هل الكلام هو القراءة

واختلف الذين زعموا أن مع القراءة كلاماً على مقالتين :

(١) فزعمت الفرقة الأولى منهم أن القراءة كلام ، لأن القارىء يُلْحَنُ في قراءته وليس يجوز اللَّحْنُ إلا في كلام ، وهو أيضا متكلم ، وإن قرأ كلام غيره ، ومحال أن يكون متكلما بكلام غيره ، فلا بد من أن تكون قراءته هي كلامه .

(٢) وقالت الفرقة الثانية : القراءة صوت ، والكلام حروف ، والصوت غير الحروف .

* * *

هل الكلام حروف ؟

واختلفت المعتزلة في الكلام ، هل هو حروف أم لا ؟ على مقالتين :

(١) فزعمت فرقة منهم أن كلام الله سبحانه حروف .

(٢) وزعم آخرون منهم أن كلام الله سبحانه ليس بحروف .

* * *

هل الكلام موجود مع كتابته ؟

واختلفت المعتزلة في الكلام ، هل هو موجود مع كتابته أم لا ؟ على مقالتين :

(١) فزعمت فرقة منهم أن الكلام يوجد مع كتابته في مكانها ، كما يجامع القراءة في موضعها .

(٢) وزعمت فرقة أخرى منهم ، أن الكتابة رسوم تدل عليه ، وليس بموجود معها

* * *

هل يسمى الله فاعلا لما خلقه

واختلفت المعتزلة ، هل يقال : إن البارىء مُحْبِل أم لا ؟ وهم فرقتان :

(١) فزعمت فرقة منهم أن البارىء بخلق الحَبَل مُحْبِلٌ ، والقائل بهذا القول « الجبائى » ومن قال بقوله

(٢) وزعمت فرقة أخرى منهم أن البارىء لا يجوز أن يكون مُحبلاً بخلق الحَبَلِ ، كما لا يكون والداً بخلق الولد .

* * *

معنى « إن الله خالق » عندهم

واختلفت المعتزلة فى معنى القول « إن الله خالق » ، وهم فرقتين :

(١) فزعمت فرقة منهم أن معنى القول فى الله إنه خالق ، أنه فعل الأشياء مقدرة ، وأن الإنسان إذا فعل أفعالا مقدرة فهو خالق ، وهذا قول « الجبائى » وأصحابه .

(٢) وزعمت الفرقة الثانية منهم أن معنى القول فى الله سبحانه « إنه خالق » أنه فَعَلَ ، لا بآلة ولا بقوة مخترعة ، فمن فَعَلَ لا بآلة ولا بقوة مخترعة فهو خالق لفعله ، ومن فعل بقوة مخترعة فليس بخالق لفعله .

* * *

قولهم فى العين واليد

وأجمعت المعتزلة بأسرها على إنكار العين واليد ، وافترقوا فى ذلك على مقالتين :

(١) فمنهم من أنكر أن يقال : لله يَدَانِ ، وأنكر أن يقال : إنه ذو عَيْنٍ ، وإن له عينين .

(٢) ومنهم من زعم أن لله يداً ، وأن له يدين ، وذهب فى معنى ذلك إلى أن اليد نعمة ، وذهب فى معنى العين إلى أنه أراد العلم ، وأنه عالم ، وتأول قول الله عز وجل (٢٠ : ٣٩) : (ولِتُصْنَعَ على عينى) أى بعلمى .

* * *

هل يقال : إن الله وكيل أو لطيف ؟

واختلفت المعتزلة فى البارىء ، هل يقال : إنه وكيل ، وإنه لطيف ، على مقالتين :

(١) فمنهم من زعم أن البارىء لا يقال : إنه وكيل ، وأنكر قائلُ هذا [القول] أن يقول : حسبنا الله ونعم الوكيل ، من غير أن يقرأ القرآن[1] وأنكر

---

(١) فى الآية ١٧٣ من سورة آل عمران (وقالوا : حسبنا الله ونعم الوكيل)

أيضا أن يقال : لطيف ، دون أن يُوصَلَ ذلك ، فيقال : لطيف بالعباد ، والقائل بهذا القول « عَبّاد بن سليمان » .

(٢) ومنهم من أطلق وكيل وأطلق لطيف وإن لم يقيد

* * *

هل يقال : الله قبل الأشياء ؟

واختلفت المعتزلة ، هل يقال : إن البارىء قبل الأشياء ، أو يقال «قبل» و يُسْكت على ذلك ؟ على ثلاث مقالات :

(١) فزعمت الفرقة الأولى منهم وهم «العبّادية» أصحاب «عبّاد بن سليمان» أن البارىء يقال : إنه قبل ، ولا يقال : إنه قبل الأشياء ، ولا يقال : بعد الأشياء ، كما لا يقال : إنه أول الأشياء .

(٢) وزعمت الفرقة الثانية منهم — وهم أصحاب «أبي الحسين الصالحي» — أن البارىء لم يزل قبلُ الأشياء ، برفع اللام ، قالوا : ولا نقول: لم يزل قبلَ الأشياء ، بنصب اللام

(٣) وزعمت الفرقة الثالثة منهم — وهم الأكثرون عدداً — أن البارىء لم يزل قبلَ الأشياء ، وأن ذلك يطلق بنصب اللام من « قبل » .

* * *

هل تسمى الله عالما إذا استدللت عليه؟

واختلفت المعتزلة ، هل يجوز أن يُسَمِّي البارىءَ عالما مَنِ استدل على أنه عالم بظهور أفعاله عليه وإن لم يأته السمع من قبل الله سبحانه وتعالى بأن يُسَمِّيه بهذا الاسم أم لا ؟ على مقالتين :

(١) فزعمت الفرقة الأولى منهم أنه جائز أن يُسَمي الله سبحانه عالما قادرا حيا سميعا بصيرا مَنِ استدلّ على معنى ذلك أنه يليق بالله ، وإن لم يأت به رسول .

(٢) وزعمت الفرقة الثانية منهم أنه لا يجوز أن يسميَ الله سبحانه بهذه الأسماء مَنْ دَلّه العقلُ على معناها ، إلا أن يأتيه بذلك رسولٌ من قبل الله سبحانه يأمره بتسميته بهذه الأسماء .

* * *

هل يجوز أن يقلب الله الأسماء ؟

واختلفت المعتزلة ، هل كان يجوز أن يقلب اللهُ الأسماء فيسمى العالم جاهلا والجاهل عالما أم لم يكن ذلك جائزاً ؟ على مقالتين :

(١) فزعمت الفرقة الأولى منهم أن ذلك لم يكن جائزاً ، ولا يجوز على وجه من الوجوه ، وهذا قول « عبَّاد » :

(٢) وزعم آخرون أن ذلك جائز ، ولوقلب الله سبحانه الأسماء لم يكن ذلك مُسْتَنْكرا

* * *

واختلفت المعتزلة ، هل يجوز اليومَ قلبُ الأسماء واللغة على ماهى عليه أم لا ؟ على مقالتين :

فمنهم من أجاز ذلك ، ومنهم من أنكره

* * *

هل يجوز أن يسمى الله نفسه بضد أسمائه ؟

واختلف المعتزلة ، هل كان يجوز أن يسمى الله سبحانه نفسه جاهلا ميتا عاجزا على طريق التقليب واللغة على ما هى عليه ؟ وهم فرقتان :

(١) فزعمت الفرقة الأولى منهم أن ذلك لايجوز ، وأنه لايجوز أن يسمىَ الله نفسه على طريق التقليب .

(٢) وزعمت الفرقة الثانية منهم أن ذلك جائز ، ولو فعل ذلك لم يكن مستنكراً ، وهو قول « الصالحى » .

* * *

صفات الذات أقوال عندهم

وأجمعت المعتزلة على أن صفات الله سبحانه وأسماءه هى أقوال وكلام ، فقول الله إنه عالم قادر حى أسماء لله وصفات له ، وكذلك أقوال الخلق ، ولم يثبتوا له صفة علماً ولا صفةً قدرةً ، وكذلك قولهم فى سائر صفات النفس

* * *

هل يقدر الله على خلق العرض ؟

واختلفت المعتزلة ، هل البارىء قادر على خلق الأعراض ؟ وهم فرقتان :

(١) فزعم فريق منهم أن الله يقدر على خلق الأعراض و إنشائها .

(٢) وزعمت فرقة أخرى منهم ــ وهم أصحاب «معمر» ــ أنه لا يجوز أن يخلق الله عَرَضًا ، ولا يوصف بالقدرة على خلق الأعراض .

* * *

هل يوصف بالقدرة على ما أقدر عليه عباده؟

واختلفت المعتزلة فى البارىء ، هل يُوصَفُ بالقدرة على ما أقدر عليه عِبَاده أم لا ؟ وهم فرقتان :

(١) فزعم أكثرهم أن البارىء لا يوصف بالقدرة على ما أقدر عليه عباده ، على وجه من الوجوه .

(٢) و زعم بعضهم ــ وهو «الشَّحَّام» ــ أن الله يقدر على ما أقدر عليه عباده ، وأن حركة واحدة تكون مقدورة لله وللإنسان ، فإن فعلها الله كانت ضرورة ، و إن فعلها الإنسان كانت كَسْبًا .

* * *

هل الله قادر على جنس ما أقدر عليه عباده ؟

واختلفت المعتزلة ، هل يوصف الله بالقدرة على جنس ما أقدر عليه عباده أم لا ؟ وهم فرقتان :

(١) فزعمت فرقة منهم أنه إذا أَقْدَرَ عباده على حركة أو سكون أو فعل من الأفعال لم يوصف بالقدرة على ذلك ، ولا على ما كان من جنس ذلك ، وأن الحركات التى يقدر البارىء عليها ليست من جنس الحركات التى أقدر عليها غيره من العباد

(٢) وزعمت فرقة أخرى منهم أن الله إذا أقدر عباده على حركة أو سكون أو فعل من الأفعال فهو قادر على ما هو من جنس ما أقدر عليه عباده ، وهذا قول «الجُبَّائى» وطوائف من المعتزلة .

* * *

هل يوصف بالقدرة على الظلم؟

واختلفت المعتزلة فى البارىء سبحانه ، هل يوصف بالقدرة على الجور والظلم أم لا يوصف بالقدرة على ذلك ؟ وهم فرقتان :

(١) فزعم أكثر الزاعمين أن البارىء قادر على الظلم والجور أنه قادر على أن[1] يظلم ويجور

(٢) وزعمت فرقة منهم — وهم أصحاب «عباد بن سليمان» — أن البارىء قادر على الظلم ، ولا نقول : على أن يظلم ، وهو قادر على الجور ، ولا نقول : على أن يجور

* * *

جوابهم على من سأل عن قدرة الله على الظلم ؟

واختلفت المعتزلة فى الجواب عمن سأل عن البارىء سبحانه لو فعل ما يقدر عليه من الظلم والجور ، على سبعة أقاويل :

(١) فقال «أبو الهذيل» فى جواب مَنْ سأله : إن فَعَلَ البارىء ما يقدر عليه من الجور والظلم كيف كان يكون الأمر ؟ فقال : محال أن يفعل البارىء ذلك ؛ لأن ذلك لا يكون إلا عن نقص ، ولا يجوز النقص على البارىء .

(٢) وقال «أبو موسى المردار» فى الجواب عن ذلك : إطلاقُ هذا الكلام على البارىء عز وجل قبيحٌ ، لا يستحسن إطلاقه فى رجل من المسلمين ، فكيف يطلق فى الله ؟ فمنع أن يُقال : لو فعل البارىء الظلم ، لقُبِّح ذلك [لا] لاستحالته

وكان «أبو موسى» إذا جدد الكلام عليه قال : لو فعل الله الظلم لكان ظالما إلٰها ربا قادراً ، ولو ظلم مع وجود الدلائل على أنه لا يظلم لكان يدل بدلائل على أنه يظلم .

(٣) وكان «بشر بن المعتمر» يقول : إن الله يقدر أن يعذب الأطفال ، فإذا قيل له : فلو عذب الطفل ؟ قال : لو عذّبه لكان يكون بالغا كافراً مستحقا للعذاب

---

(١) قوله « أن البارىء قادر على الظلم والجور » مفعول لقوله « الزاعمين » وقوله « أنه قادر على أن يظلم ويجور » مفعول لزعم ، والمراد أن فريقا زعم أن الله قادر على الظلم والجور ، وهذا الفريق مختلف فى تفسير هذه العبارة فأكثرهم يفسرها بأنه قادر على أن يظلم ويجور .

(٤) وكان « محمد بن شبيب » يزعم أن الله يقدر أن يظلم ، ولكن الظلم لا يكون إلا ممن به آفة ، فعلمت أنه لا يكون من الله سبحانه ، فلا معنى لقول من قال : لو فعله .

(٥) وكان بعضهم يزعم أن الله يقدر أن يفعل العدل وخلافه ، والصدق وخلافه ، ولا يقول : يقدر أن يظلم ويكذب ، قال صاحب هذا الجواب : إن قال قائل : هل معكم أمان من أن يفعله ؟ قال : نعم هو ما أظهر من أدلته على أنه لا يفعله ، فإذا قيل له : أفيقدر أن يفعله مع الدليل على أن لا يفعله ؟ أجاب بأنه قادر على أن يفعله مع الدليل مفرداً من الدليلى ؛ لئلا يتوهم الدليل دليلا والظلم واقعا ، وكذلك إذا قيل له : لو فعله مع الدليل على أنه لا يفعله وفعل الظلم ، وزعم أن الظلم لو وقع لكانت العقول بحالها ، وكانت الأشياء التي يستدل بها أهل العقول غير هذه الأشياء الدالة في يومنا هذا ، وكانت تكون هي هي ، ولكن على خلاف هيئاتها ونُظُمِها واتساقها التي هي اليوم عليه ، وهذا قول « جعفر بن حرب » .

(٦) وكان « الإسكافى » يقول : يقدر الله على الظلم ، إلا أن الأجسام تدل بما فيها من العقول والنِّعَم التي أنعم بها على خلقه على أن الله لا يظلم ، والعقول تدل بأنفسها على أن الله ليس بظالم ، وليس يجوز أن يجامع الظلم ما دل لنفسه على أن الظلم لا يقع من الله

وكان إذا قيل له : فلو وقع الظلم منه كيف كانت تكون القصة ؟ قال : يقع [و] الأجسام مُعَرّاة من العقول التي دلت بأنفسها وأعينها على أن الله لا يظلم

(٧) وكان « هشام الفُوَطِي » و « عباد بن سليمان » إذا قيل لهما : لو فعل الله سبحانه الظلم ، كيف كانت تكون القصة ؟ أحالا هذا القول ، وقالا : إن أراد القائل بقوله « لو » الشكّ ، فليس عندنا شك في أن الله لا يظلم ، وإن أراد بقوله « لو » النفي ، فقد قال : إن الله لا يجورُ ولا يظلم ، فليس يسوغ أن يقال : لو ظلم البارىء جل جلاله .

***

القول فى أن الله قادر على ماعَلِمَ أنه لا يكون

قولهم في قدرة الله على ماعلم أنه لا يكون

اختلفت المعتزلة فى ذلك على أربعة أقاويل :

(١) فقال « أبوالهذيل » ، ومَنِ اتبعه ، و « جعفر بن حرب » ومن وافقه : البارىء قادر على ما علم أنه لا يكون ، وأخبر أنه لا يكون ، ولو كان ما علم أنه لا يكون مما يكون كان عالما أنه يفعله لكان الخبر بأنه يكون سابقا .

(٢) وكان « علي الأسوارى » يحيل أن يُقْرَنَ القول « إن الله يقدر على الشىء أن يفعله » بالقول «إنه عالم أنه لا يكون ، وإنه قد أخبر أنه لا يكون» وإذا أفرد أحد القولين من الآخر كان الكلامُ صحيحا ، وقيل : إن الله سبحانه قادر على ذلك الشىء أن يفعله .

(٣) وقال «عباد بن سليمان» : ما عَلِمَ أنه لا يكون لا أقول : إنه قادر [على] أن يكون ، ولكن أقول : قادر عليه ، كما أقول : الله عالم به ، ولاأقول : إنه عالم بأنه يكون ، لأن إخبارى بأن الله قادر على أن يكون ما علم أنه لا يكون إخبار أنه يقدر ، وأنه يكون ، وكان إذا قيل له : فهل يفعل الله ما علم أنه لا يفعله ؟ أحال القول .

(٤) وكان «الجبائى» إذا قيل له : لو فعل القديمُ ما عَلِمَ أنهلا يكون وأخبر أنه لا يكون ، كيف كان يكون العلم والخبر ؟ أحال ذلك ، وكان يقول مع هذا : إنه لو آمن مَنْ عَلِمَ الله أنه لا يؤمن لأدخله الجنة ، وكان يزعم أنه إذا وُصِلَ مَقدورٌ بمقدورٍ صح الكلام ، كقوله : لو آمن الإنسان لأدخله الله الجنة ، وإنما الإيمان خير له : (٦ : ٢٨) (ولو رُدُّوا لَعَادُوا) فالرَّدُّ مقدورٌ عليه ، فقال : لو كان الرد مقدوراً منهم ، لكان عود مقدور .

وكان يزعم أنه إذا وُصلَ [محالٌ] بمحال صح الكلام ، كقول القائل : لو كان الجسم متحركا ساكنا فى حال لجاز أن يكون حياميتاً فى حال ، وماأشبه ذلك ،

وكان يزعم أنه إذا وصل مقدورٌ بما هو مستحيل استحال الكلام ، كقول القائل : لو آمن مَنْ علم الله وأخبر أنه لا يؤمن كيف كان [يكون] العلم والخبر ؟ وذلك أنه [إنْ] قال : كان لا يكون الخبر عن أنه يؤمن سابقا بأن لا يكون كان الخبر الذى قد كان بأنه لا يؤمن و بأن لا يكون لم يزل عالماً ، استحال الكلام ، لأنه يستحيل أن لا يكون ماقد كان بأن لا يكون كان . و يستحيل أن لا يكون البارىء عالما بما لم يزل عالما به ، بأن لا يكون لم يزل عالما ، و إن قال : كان يكون الخبر عن أنه لا يكون ، والعلم بأنه لا يكون ثابتا صحيحا ، و إن كان الشىء الذى علم وأخبر أنه لا يكون ، استحال الكلام . و إن قال : كان الصدق ينقلب كذباً ، والعلم ينقلب جهلا ، استحال الكلام . فلما كان المجيب على هذه الوجوه على أىّ وجه أجابَ عن السؤال استحال كلامُه ، لم يكن الوجه فى الجواب إلا نفس إحالة سؤال السائل .

* * *

قولهم فى وجود ماعلم الله أنه لا يكون

واختلفت المعتزلة فى جواز كون ماعلم الله أنه لا يكون ، على أربعة أقاويل :

(١) فقال أكثر المعتزلة : ماعلم الله سبحانه أنه لا يكون لاستحالته أو العجز عنه فلا يجوز كونه مع استحالته ولا مع العجز عنه ، ومن قال : يجوز أن يكون المعجوز عنه ، بأن يرتفع العجز عنه وتحدث القدرة عليه ، فيكون الله عالما بأنه يكون ، يذهب هذا القائل بقوله « يجوز » إلى أن الله قادر على ذلك ، فقد صدق ، وماعلم الله سبحانه أنه لا يكون لترك فاعله له ، فمن قال : يجوز أن يكون بأن لا يتركه فاعله و يفعل أخْذَه بدلا من تركه ، و يكون الله عالما بأنه يفعله ، يريد بقوله « يجوز » يقدر فذلك صحيح .

(٢) وقال « على الأسوارى » : ما علم الله سبحانه أنه لا يكون لم نقل : إنه يجوز أن يكون ، إذا قرنّا ذلك بالعلم بأنه لا يكون .

(٣) وقال « عباد » : قول من قال يجوز أن يكون ماعلم سبحانه أنه لا يكون ، فهو كقوله : يكونُ ما علم اللهُ أنه لا يكون ، أو من قال : يجوز أن يكون ما علم الله أنه لا يكون ، لأن معنى يجوز عنده معنى الجواز .

(٤) وقال « الجُبَّائى » : ماعلم الله سبحانه أنه لا يكون وأخبر أنه لا يكون فلا يجوز أن يكون عند من صدّق بإخبار الله ، وما علم أنه لا يكون ولم يخبر بأنه لا يكون فجائز عندنا أن يكون ، وتَجْوِيزنا لذلك هو الشك فى أن يكون أولا يكون ؛ لأن « يجوز » عنده فى اللغة على وجهين : بمعنى الشك ، وبمعنى يحلّ

* * *

اتفقوا على أنه ليس لله علم حادث

واتفقت المعتزلة على أن البارئ سبحانه ليس بذى علم مُحْدَث يعلم به ، ولايجوز أن تبدوَ له البَدَوات[1] ، ولايجوز على أخباره النسخ ؛ لأن النسخ لوجاز على الأخبار لـكان إذا أخْبَرَنَا أن شيئا يكون ، ثم نَسَخَ ذلك بأن أخبر أنه لا يكون ؛ لـكان لابدّ من أن يكون أحد الخبرين كذبا ، قالوا : وإنما الناسخ والمنسوخ فى الأمر والنهى .

* * *

اتفقوا على إنكار القول بالماهية

وأجمعت المعتزلة على إنكار القول بالماهيّة ، وأن لله ماهيّةً لا يعلمها العباد ، وقالوا : اعتقاد ذلك فى الله ــ سبحانه ! ــ خطأ وباطل .

---

(١) البدوات : جمع بداة ــ بفتح الباء والدال جميعا ، بزنة قناة وقنوات ــ وهى مابدا من الرأى ، وورد فى الحديث « السلطان ذو بدوات » يقال فى الذم بمعنى البداء وهو ظهور الرأى بعد أن لم يكن ظاهرا ، قال الشماخ ، وقيل : محمد بن بشير :

لعلك والموعود حق لقاؤه ‏ ‏ ‏ بدالك فى تلك القلوص بداء

هذا شرح اختلاف الناس فى التجسيم

قد أخبرنا عن المنكرين للتجسيم أنهم يقولون : إن البارئ ـ جل ثناؤه ـ ليس بجسم ، ولا محدود، ولا ذى نهاية ، ونحن الآن نخبر [عن] أقاويل المجسمة واختلافهم فى التجسيم .

أقوال المجسمة

اختلفت المجسمة فيما بينهم فى التجسيم ، وهل للبارئ تعالى قَدْرٌ من الأقدار ؟ وفى مقداره ، على ستَّ عَشْرَةَ مقالةً[1] :

فقال « هشام بن الحكم » : إن الله جسم محدود عريض عميق طويل، طوله مثل عرضه ، وعرضه مثل عمقه ، نور ساطع ، له قدر من الأقدار ، بمعنى أن له مقدارا فى طوله وعرضه وعمقه لا يتجاوزه ، فى مكان دون مكان ، كالسبيكة الصافية يتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها ، ذو لون وطعم ورائحة ومجَسَّة ، لونه هو طعمه وهو رائحته ، وهو مجسته ، وهو نفسه ، لون ولم يُثبت لونا غيره ، وإنه يتحرك ويسكن ويقوم ويقعد

وحكى عنه «أبو الهذيل» أنه أجابه إلى أن جَبَلَ أبى قُبَيس أعظم من معبوده

وحكى عنه « ابن الراوندى» أنه زعم أن الله سبحانه يشبه الأجسام التى خلقها من جهة من الجهات، ولولا ذلك ما دَلَّتْ عليه

وحكى عنه أنه قال : هو جسم لا كالأجسام ، ومعنى ذلك أنه شىء موجود

وقد ذكر عن بعض المُجَسِّمة أنه كان يُثبت البارئ ملوّنا ، ويأبى أن يكون ذا طعم ورائحة ومجَسَّة ، وأن يكون طويلا وعريضا وعميقا ، وزعم أنه فى مكان دون مكان ، متحرك من وقت خَلْق الخلق .

وقال قائلون : إن البارئ جسم ، وأنكروا أن يكون موصوفا بلون أو طعم أو رائحة أو مجَسَّة أو شىء مما وَصَفَ به «هشام» ، غير أنه على العرش مُمَاسٌّ له دون ما سواه .

* * *

---

(١) المؤلف ــ هنا، وفيما يلى ــ لا يستوعب أعداد المقالات التى يجملها فى أول كلامه .

اختلاف المجسمة في مقـدار الباري تعالى عن ذلك

واختلفوا في مقدار الباري بعد أن جعلوه جسما .

فقال قائلون : هو جسم ، وهو في كل مكان، وفاضل عن جميع الأماكن ، وهو مع ذلك مُتَنَاهٍ ، غير أن مساحته أكثر من مساحة العالم ، لأنه أكبر من كل شيء .

وقال بعضهم : مِسَاحَتُهُ على قدر العالم .

وقال بعضهم : إن البـاري ء جسم له مقـدار في المساحة ، ولا ندري كم ذلك القدر .

وقال بعضهم : هو في أحسن الأقدار ، وأَحْسَنُ الأقدار أن يكون ليس بالعظيم الجافي ، ولا القليل القَمِيء .

وحكى عن « هشام بن الحـكم » أن أَحْسَنَ الأقدار : أن يكون سبعة أشبار بشبر نفسه .

وقال بعضهم : ليس لمساحة الباريء نهاية ولا غاية ، وإنه ذاهب في الجهات الست : اليمين ، والشمال ، والأمام ، والخلف ، والفوق ، والتحت .

قالوا : وما كان كذلك لا يقع عليه اسمُ جِسْمٍ ، ولا طويل ، ولا عريض ، ولا عميق ، وليس بذي حدود ، ولا هيئة ، ولا قُطْب .

وقال قوم : إن معبودهم هو الفضاء ، وهو جسم تحلُّ الأشياء فيـه ، ليس بذي غاية ولا نهاية .

وقال بعضهم : هو الفضاء ، وليس بجسم ، والأشياء قائمة به .

وقال « داود الجواربي[1] » و « مُقَاتل بن سليمان[2] » : إن الله جسم ، وإنه

---

(١) داود الجواربي : ذكره السمعاني في الأنساب عند الـكلام على «الهشامي» فقال بعد ذكر هشام بن سالم الجواليقي ، ما نصه : « وعنه أخذ داود الجواربي قوله إن معبوده له جميع أعضاء الإنسان إلا الفرج واللحية » .

(٢) مقاتل بن سليمان ، البلخي ، المحدث المشهور . توفي سنة ١٥٠ من الهجرة وقيل : قبل ذلك (انظر ميزان الاعتدال للذهبي ٣/١٩٦) .

جُثّة على صورة الإنسان لحم ودم وشعر وعظم ، له جوارح وأعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينين ، وهو ـ مع هذا ـ لا يشبه غيره ولا يشبهه .

وحكى عن « الجواربى » أنه كان يقول : أجْوَفُ مِنْ فيهِ إلى صدره ، ومُصْمَت ما سوى ذلك

وكثير من الناس يقولون : هو مُصْمَتٌ ، ويتأولون قول الله : (١١٢ : ٢) (الصمد) المصمت الذى ليس بأجوف .

وقال « هشام بن سالم الجواليقى » : إن الله على صورة الإنسان ، وأنكر أن يكون لحماً ودما ، وإنه نور ساطع يتلألأ بيَاضًا ، وإنه ذو حواسٍّ خمسٍ ، كحواس الإنسان ، سمعُه غير بصره ، وكذلك سائر حواسه ، له يد ورجل وأذن وعين وأنف وفم ، وإن له وَفْرَةً (١) سوداء .

وممن قال بالصورة من ينكر أن يكون البارىء جسما .

وممن قال بالتجسيم من ينكر أن يكون البارى صورة .

***

---

(١) الوفرة ـ بفتح الواو وسكون الفاء ـ الشعر المجتمع على الرأس ، أو ما سال على الأذنين منه ، أو ما جاوز شحمة الأذن ، فإن زاد ، على ذلك فهو جمة ـ بضم الجيم ـ ثم لمة . تعس هشام ومن شايعه على حماقاته !!

باب

اختلافهم فى البارىء هل هو فى مكان دون مكان أم لا فى مكان ؟ أم فى كل مكان ؟ وهل تحمله الحمَلَةُ ، أم يحمله العرش ؟ وهل هم ثمانية أملاك ، أم ثمانية أصناف من الملائكة ؟

اختلفوا فى ذلك على سَبْعَ عَشَرَةَ مقالةً :

قول منكرى أنه فى مكان

قد ذكرنا قول من امتنع من ذلك ، وقال : إنه فى كل مكان حالٌّ ، وقول من قال : لا نهاية له ، وأن هاتين الفرقتين أنكرتا القول : إنه فى مكان دون مكان .

أقوال مثبتى أنه فى مكان

وقال قائلون : هو جسم خارج من جميع صفات الجسم ، ليس بطويل ولا عريض ولا عميق ، ولا يوصف بلون ولا طعم ولا مَجَسَّة ولا شىء من صفات الأجسام ، وأنه ليس فى الأشياء ، ولا على العرش ، إلا على معنى أنه فوقه غير مماس له ، وأنه فوق الأشياء وفوق العرش ، ليس بينه و بين الأشياء أكثر من أنه فوقها .

وقال « هشام بن الحكم » : إن ربه فى مكان دون مكان ، و إن مكانه هو العرشُ ، و إنه مماسٌّ للعرش ، و إن العرش قد حَوَاه وحده

وقال بعض أصحابه : إن البارىء قد ملأ العرش ، و إنه مماسٌّ له .

وقال بعض من يَنْتَحل الحديثَ : إن العرش لم يمتلىء به ، و إنه يُقْعِدُ نبيه — عليه السلام ! — معه على العرش .

وقال أهل السنة وأصحابُ الحديث : ليس بجسم ، ولا يشبه الأشياء ، و إنه على العرش ، كما قال عزوجل : (٢٠ : ٥) (الرحمن على العرش استوى) ولا نُقَدِّمُ بين يدى الله فى القول ، بل نقول : استوى بلا كَيْفٍ ، و إنه نور كما قال تعالى : (٢٤ : ٣٥) (الله

نور السموات والأرض) وإن له وجها كما قال : (٥٥ : ٢٧) (ويبقى وجه ربك) وإن له يدين كما قال : (٣٨ : ٧٥) (خلقت بيدى) وإن له عينين كما قال : (٥٤ : ١٤) (تجرى بأعيننا) وإنه يجىء يوم القيامة هو وملائكته كما قال : (٨٩ : ٢٢) (وجاء ربك والملك صفا صفا) وإنه ينزل إلى السماء الدنيا كما جاء فى الحديث[1]، ولم يقولوا شيئا إلا ما وجدوه فى الكتاب أو ما جاءت به الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم !.

وقالت المعتزلة : إن الله استوى على عرشه بمعنى اسْتَوْلَى .

وقال بعض الناس : الاستواء القعود والتمكن

* * *

اختلافهم فى حملة العرش

واختلف الناس فى حملة العرش ، ما الذى تحمل ؟

فقال قائلون : الحملة تحمل البارىء ، وإنه إذا غضب ثقل على كواهلهم ، وإذا رضى خَفَّ ، فيتبينون غضبه من رضاه ، وإن العرش له أطيطٌ إذا ثقل عليه كأطيط الرَّحْلِ[2] .

وقال بعضهم : ليس يَثْقُل البارىء ، ولا يَخِفُّ ، ولا تحمله الحملة ، ولكن العرش هو الذى يخف ويثقل وتحمله الحملة .

وقال بعضهم : الحملة ثمانية أملاك .

وقال بعضهم : ثمانية أصناف .

---

(١) أخرج البخارى ومسلم والترمذى وأبو داود وابن ماجة ، من حديث أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول : من يدعونى فأستجيب له ؟ من يسألنى فأعطيه ؟ من يستغفرنى فأغفر له » انظر الحديث رقم ١٣١٥ فى الجزء الثانى ص ٤٧ من سنن أبى داود بتحقيقنا ، وأنظر أيضا موافقة صريح المعقول لابن تيمية (٢ / ١٦ وما بعدها بتحقيقنا)

(٢) الأطيط : الصوت .

وقال قائلون : إنه على العرش ، وإنه بائن منه ، لا بِعُزْلة وإشغال لمكانِ غيره ، بل ببينونة ليس على العزلة ، والبينونةُ من صفات الذات .

القول فى المكان

اختلافهم فى المكان

واختلفت المعتزلة فى ذلك

فقال قائلون : إن الله بكل مكان، بمعنى أنه مُدَبِّر لكل مكان .

وقال قائلون : البارئ لا فى مكان ، بل هو على مالم يَزَلْ عليه .

وقال قائلون : البارئ فى كل مكان ، بمعنى أنه حافظ للأماكن ، وذاتُه مع ذلك موجودة بكل مكان .

* * *

اختلافهم فى أنه تعالى لم يزل عالما قادرا

واختلفوا هل يقال : إن البارئ لم يزل عالما قادراً حيا أم لا يقال ذلك ؟ على مقالتين :

فقال قائلون : لم يزل الله عالما [قادرا] حيا .

وزعم كثير من المجسِّمة أن البارئ كان قبل أن يخلق الخلق ليس بعالم ولا قادر [و]لا سميع ولا بصير ولا مريد ، ثم أراد ، وإرادته عندهم حركته ، فإذا أراد كَوْنَ شيء تحرك فكان الشيء ، لأن معنى أراد تحرك ؛ وليست الحركة غيره ، وكذلك قالوا فى قدرته وعلمه وسمعه وبصره : إنها مَعَانٍ، وليست غيره ، وليست بشى لأن الشيء هو الجسم .

وقال قائلون : حركة البارئ غيره .

* * *

اختلافهم فى معنى «يتحرك»

واختلف القائلون « إن البارئ يتحرك » على مقالتين :

فزعم « هشام » أن حركة البارئ هى فِعْلُه الشيء ، وكان يأبى أن يكون البارئ يزول مع قوله يتحرك

وأجاز عليه « السكاك » الزوال[1]، وقال : لا يجوز عليه الطفر .

وحكى عن رَجُل كان يعرف « بأبى شعيب » أن البارئ يُسَرّ بطاعة أوليائه ، و ينتفع بها ، و بإنابتهم ، و يلحقه العجز بمعاصيهم إياه ، تعالى عن ذلك علوا كبيرا !.

* * *

واختلفوا فى رؤية البارئ بالأبصار ، على تسع عشرة مقالة :

اختلافهم فى جواز رؤية الله تعالى

فقال قائلون : يجوز أن نَرَى الله بالأبصار فى الدنيا ، ولسنا ننكر أن يكون بعضَ مَنْ نلقاه فى الطُّرُقات .

وأجاز عليه بعضهم الحلُولَ فى الأجسام ، وأصحابُ الحلول إذا رأوا إنسانا يستحسنونه لم يدروا لعل إلٰههم فيه .

وأجاز كثير ممن أجاز رؤيته فى الدنيا مُصَافحته ومُلاَمسته و مُزَاورته إياهم ، وقالوا : إن المخلصين يعانقونه فى الدنيا والآخرة إذا أرادوا ذلك ، حكى ذلك عن بعض أصحاب « مُضَر » و « كَهْمس » .

وحكى عن أصحاب « عبد الواحد بن زيد » أنهم كانوا يقولون : إن الله سبحانه يُرَى على قدر الأعمال ، فمن كان عملُه أفضلَ رآه أحسن .

وقد قال قائلون : إنا نرى الله فى الدنيا فى النوم ، فأما فى اليقظة فلا .

ورُوى [عن] « رَقَبة بن مَصْقَلة » أنه قال : رأيت رب العزة فى النوم فقال : لأُكرِمَنّ مثواه ، يعنى سليمان التيمى ، صلى الفجر بطُهر العشاء أربعين سنة .

وامتنع كثير من القول « إنه يُرَى فى الدنيا » ومن سائر ما أطلقوه ، وقالوا : إنه يُرَى فى الآخرة .

* * *

اختلافهم فى كيفية الرؤية

واختلفوا أيضا فى ضرب آخر :

فقال قائلون : نرى جسما محدودا مقابلا لنا فى مكان دون مكان .

---

(١) الزوال ههنا بمعنى الحركة ، وليس بمعنى الفناء ، تعس السكاك ومن نحا نحوه !

وقال « زهير الأثرى » : ذاتُ الله عز وجل فى كل مكان وهو مُستَو على عرشه ، ونحن نراه فى الآخره على عرشه بلا كَيْفٍ

وكان يقول : إن الله يجىء يوم القيامة إلى مكان لم يكن خاليا منه ، وإنه ينزل إلى السماء الدنيا ولم تكن خالية منه .

* * *

اختلافهم فى رؤية الله تعالى بالأبصار

واختلفوا فى رؤية الله عز وجل بالأبصار ، هل هى إدراك له بالأبصار أم لا ؟

فقال قائلون : هى إدراك له بالأبصار ، وهو يُدْرَك بالأبصار .

وقال قائلون : يُرَى الله سبحانه بالأبصار ، ولا يُدْرَك بالأبصار .

* * *

اختلافهم فى آلة الرؤية

واختلفوا فى ضرب آخر :

فقال قائلون : نرى الله جَهْرَةً ومُعَاينة .

وقال قائلون : لا نرى الله جهرة ولا معايَنَة .

ومنهم من يقول : أحَدّق إليه إذا رأيته .

ومنهم من يقول : لا يجوز التحديق إليه .

وقال قائلون — منهم «ضرار» و «حفص الفرد» — : إن الله لا يُرَى بالأبصار ، ولكن يخلق لنا يوم القيامة حاسة سادسة غير حواسنا هذه ؛ فندركه بها ، وندرك ما هو بتلك الحاسة .

وقالت « البكرية » : إن الله يخلق صورةً يوم القيامة يُرَى فيها ، ويكلم خلقه منها .

وقال « الحسين النجار »: إنه يجوز أن يحول الله العينَ إلى القلب، ويجعل لها قوة العلم: فيعلم بها، ويكون ذلك العلم رؤية له: أى علما له .

***

الاختلاف فى رؤية الله تعالى بالقلوب

وأجمعت المعتزلة على أن الله لا يرى بالأبصار، واختلفت هل يرى بالقلوب :

فقال « أبو الهذيل» وأكثر المعتزله : إن الله يُرَى بقلوبنا ، بمعنى أنا نعلمه بها .وأنكر ذلك «الفُوَطى » و « عبّاد » .

وقالت المعتزلة والخوارج وطوائف من المرجئة وطوائف من الزيدية : إن الله لا يُرَى بالأبصار فى الدنيا والآخرة ، ولا يجوز ذلك عليه .

***

الاختلاف فى جواز رؤيته تعالى بالأبصار

واختلفوا فى الرؤية لله بالأبصار، هل يجوز أن تكون أو هى كائنة لامحالة؟ على مقالتين :

فقال قائلون : يجوز أن يُرَى الله سبحانه فى الآخرة بالأبصار، وقال نقول إنه بتاتاً ، وقال: نقول: إنه يُرَى بالأبصار .

وقال قائلون : نقول بالأخبار المروية ، وبما فى القرآن، إنه يرى بالأبصار فى الآخرة بتاتا يراه المؤمنون :

وكل المجسمة إلا نفراً يسيرا يقول بإثبات الرؤية ، وقد يثبت الرؤية مَنْ لايقول بالتجسيم .

***

واختلفوا فى العين واليد والوجه على أربع مقالات :

الاختلاف فى العين والوجه واليد ونحوها

فقالت المجسمة : له يدان ورجلان ووجه وعينان وجنب ،يذهبون إلى الجوارح والأعضاء .

وقال «أصحاب الحديث»: لسنا نقول فى ذلك إلا ما قاله الله عز وجل أو جاءت به الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فنقول : وجه بلا كيف ، ويدان وعينان بلا كيف .

وقال « عبد الله بن كُلَّاب »: أُطْلِقُ اليد والعين والوجه خبراً ؛ لأن الله أطلق ذلك، ولا أطلق غيره فأقول : هى صفات لله عز وجل ، كما قال فى العلم والقدرة والحياة إنها صفات .

وقالت « المعتزلة » بإنكار ذلك، إلا الوجه، وتأولت اليد بمعنى النعمة، وقوله : (٥٤ : ١٤) (تجرى بأعيننا) أى بعلمنا، والجنب بمعنى الأمر، وقالوا فى قوله (٣٩: ٥٦) (أن تقول نفس يا حسرتا على ما فرّطْتُ فى جَنْبِ الله) : أى فى أمر الله ، وقالوا : نفسُ البارئُ هى هو، وكذلك ذاته هى هو، وتأولوا قوله (١١٢ : ٢) (الصمد) على وجهين : أحدهما أنه السيد، والآخر أنه المقصود إليه فى الحوائج .

* * *

وأما الوجه فإن المعتزلة قالت فيه قولين :

قال بعضهم ــ وهو « أبو الهذيل » ــ : وجه الله هو الله .

وقال غيره : معنى قوله : (٥٥ : ٢٧) (ويبقى وجه ربك) ويبقى ربك من غير أن يكون يثبت وجها يقال إنه هو الله [أ] ولا يقال ذلك فيه .

* * *

حكايات اختلاف الناس فى الأسماء والصفات

قد ذكرنا قول من قال: إن الله لم يزل لا عالما ولا قادرا ولا سميعاً ولا بصيراً، وقول من قال: لم يزل الله عالما قادراً حيا .

فأما الذين أنكروا أن يكون الله [لم يزل] عالما وقالوا : لايعلم ما يكون قبل أن يكون، فإنهم افترقوا فى القول « لم يزل الله حيا» فرقتين:

فرقة قالت : لم يزل الله حيا .

وفرقة أنكرت ذلك أيضاً ، وأنكرت أن يكون الله سبحانه لم يزل ربا إلها

* * *

وافترق الذين قالوا إن الله لا يعلم الشيء حتى يكون على خمس عشرة مقالة[1] :

اختلاف الذين قالوا: لا يعلم الله الشيء حتى يكون

(١) فقالت «السكاكية» : إن الله عالم في نفسه، و إن الوصف له بالعلم من صفات ذاته، غير أنه لا يوصف بأنه عالم حتى يكون الشيء ، فاذا كان قيل عالم به، وما لم يكن الشيء لم يوصف بأنه عالم به، لأن الشيء ليس، وليس يصح العلم بما ليس.

(٢) وقال فريق آخر : إن الله لم يزل عالما والعلم صفة له في ذاته ولا يوصف بأنه عالم بالشيء حتى يكون الشيء، كما أن الإنسان موصوف بالبصر والسمع ، ولا يقال إنه بصير بالشيء حتى يلاقيه ، ولا سميع له حتى يرد على سمعه وكما يقال : الإنسان عاقل ، ولا يقال : «عَقَلَ الشيء» مالم ترد عليه .

(٣) وقال «شيطان الطاق» : إن الله لا يعلم شيئا حتى يؤثر أثره و يقدره ، والتأثير عندهم [التقدير] والتقدير الإرادة، فإذا أراد الشيء فقد علمه، و إذا لم يرده فلم يعلمه ، ومعنى أراده عندهم أنه تحرك حركة هي إرادة ، فإذا تحرك تلك الحركة علم الشيء و إلا لم يجز الوصف له بأنه عالم به ، وزعموا أنه لا يوصف بالعلم بما لا يكون .

(٤) وقال قائلون : لا يعلم الشيء حتى يحدث الإرادة، فإن أحدث الإرادة لأن يكون كان عالما بأنه يكون ، و إن أحدث الإرادة لأن لا يكون كان عالما بأنه لا يكون ، و إن لم يحدث إرادة لأن يكون ولا إرادة لأن لا يكون لم يكن عالما بأنه يكون ولا عالما بأنه لا يكون .

(٥) ومن الروافض من يقول : معنى أن الله يعلم معنى أنه يفعل، فان قيل لهم: فلم يزل عالما بنفسه ؟ قال بعضهم : لم يكن يعلم نفسه حتى فعل العلم؛ لأنه قد كان ولما يفعل ، وقال بعضهم : لم يزل يعلم نفسه ، فان قيل لهم : فلم يزل يفعل ؟ قالوا : نعم ، ولم يقولوا بقدم الفعل .

---

(١) لم يذكر غير تسع مقالات

(٦) ومن الروافض من يقول : إن الله تبدو له البَدَوَات [1] ، وإنه يريد أن يفعل ثم لا يفعل ؛ لما يحدث له من البَدَاء .

(٧) وقال بعض الروافض : ما علمه الله سبحانه [أنه يكون] وأطلع عليه أحداً من خلقه فلا يجوز أن يَبْدُوَ له فيه ، وما علمه ولم يطلع عليه أحدا من خلقه فجائز أن يبدو له فيه .

(٨) وقال بعضهم : جائز عليه البَدَاء فيما علم أنه يكون وأخبر أنه يكون حتى لا يكون ما أخبر أنه يكون .

(٩) وقالت طائفة من أهل التشبيه : إن الله يعلم ما يكون قبل أن يكون ، إلا أعمال العباد ، فإنه لا يعلمها إلا في حال كونها ، لأنه لو علم مَنْ يطيع ممن يعصى حَالَ بين العاصي و بين المعصية .

* * *

هل يعلم الشيء من غير أن يلابسه

واختلفوا أيضاً في باب آخر : هل يعلم الشيء من غير أن يلابسه أم لا ؟

فقال « هشام بن الحكم الرافضي » : إن الله سبحانه علم ما تحت الأرض بالشعاع المتصل الذاهب في عُمْقِ الأرض ، ولولا ملابسته لما هنالك بشعاعه ما دَرَى ما هناك .

وقال قائلون : إن الله يعلم الأشياء على المماسّة ، وقد يعلم ما لا يماسه .

وحكى عن « هشام بن الحكم » أنه قال : إن العلم صفة لله ، وليس هي هو ولا غيره ولا بعضه ، و إنه لا يجوز أن يقال [له] محدث ولا يقال له قديم ؛ لأن الصفة لا توصف عنده ، وكذلك قوله في سائر صفاته من القدرة والإرادة والحياة ، وسائر ذلك : إنها لا هي الله ولا هي غيره ولا هي قديمة ولا محدثة .

---

(١) انظر في شرح كلمة « البدوات » الهامشة رقم ١ في ص ٢٥٦

وقال « الجهم » : إن علم الله محدث، هو أحدثه فعلم به ، وإنه غيرالله، وقد يجوز عنده أن يكون الله عز وجل عالما بالأشياء كلها قبل وجودها بعلم محدث بها .

وحكى عن الجهم خلاف ذلك ، وأنه كان لا يقول إن الله يعلم الأشياء قبل أن تكون لأنها قبل أن تكون ليست بأشياء فتعلَمَ أو تجهل ، وألزمه مخالفوه أن لله سبحانه علماً محدثا .

* * *

وهذه حكاية أقاويل الناس فى المحكم والمتشابه

اختلفت المعتزلة فى محكم القرآن ومتشابهه :

قول المعتزلة فى المحكم والمتشابه

فقال « واصل بن عطاء » و « عمرو بن عُبَيْد » : المحكَمَاتُ ما أعلم الله سبحانه من عقابه للفساق كقوله : (٤ : ٩٣) (ومن يقتل مؤمناً متعمدا) وما أشبه ذلك من آى الوعيد ، وقولُه : (٣ : ٧) (وأخَرُ متشابهات) نقول : أخفى الله عن العباد عقابه عليها ، ولم يبين أنه يعذب عليها ، كما بين فى المحكم منه .

وقال « أبو بكر الأصم » : محكمات يعنى حججاً واضحة لا حاجة لمن يتعمد إلى طلب معانيها كنحو ما أخبر الله سبحانه عن الأمم التى مضت ممن عاقبها ، وما يثبت عقابها ، وكنحو ما أخبر عن مشركى العرب أنه خلقهم من النطفة ، وأنه أخرج لهم من الماء فاكهة وأبًّا[1] ، وما أشبه ذلك ؛ فهذا محكم كله ، فقال : قال الله سبحانه : (٣ : ٧) (آيات محكمات هُنَّ أم الكتاب) أى الأصل الذى لو فكرتم فيه عرفتم أن كل شىء جاءكم به محمد صلى الله عليه وسلم حق من

---

(١) فى سورة عبس فى الآية ٣١ (فأنبتنا فيها حبا وعنبا وقضباً وزيتونا ونخلا وحدائق غلبا وفاكهة وأبا ، متاعا لكم ولأنعامكم) .

عندالله سبحانه (وأخر متشابهات) وهوكنحوما أنزل الله من أنه يبعث الأموات ، ويأتى بالساعة ، وينتقم ممن عصاه، أو ترك آية أو نسخها مما لايدركونه إلابالنظر ، فيتركون هذا ويقولون : ائتنا بعذاب الله ، فى كل هـذا عليهم شبهة حتى يكون منهم النظر فيعلمون أن لله أن يعذبهم متى شاء ، وينقلهم إلى ما شاء .

وقال « الإسكافى » فى قول الله تعـالى (آيات محكمات) قال : هى التى لا تأويل لها غيرتنزيلها ، ولا يحتمل ظاهرُهَا الوجوهَ المختلفةَ (وأخر متشابهات) وهى الآيات التى يحتمل ظاهرها فى السمع المعانى المختلفة .

وذهب بعض الناس فى قوله (وأخر متشابهات) إلى ما اشتبه على اليهود من قول الله عز وجل الٓمٓ والمٓرٓ والرٓ والمصٓ .

وذهب بعضهم إلى اشتباه القصص التى فى القرآن .

* * *

الاختلاف فى علم المتشابه

واختلفوا فى تأويل قوله تعالى (ومايعلم تأويله إلاالله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به) [١] .

فقال قائلون : ليس يعلم تأويل المتشابه إلا الله ، ولم يُطْلِع عليه أحداً .

وقال قائلون : قديعلمه الراسخون فى العلم ، وإن هذا القول عَطْف ، واحتجوا بقول الشاعر :

الريح يبكى شَجْوَهُ ••• والبرقُ يلمع فى غمامه

---

(١) هذا الاختلاف مبني على اختلافهم فى مكان الوقف فى الآية الكريمة ،فقال بعضهم — وهو الفريق الأول — : الوقف على لفظ الجلالة ، والواو فى قوله : (والراسخون فى العلم يقولون) للاستئناف ، وقال آخرون — وهم الفريق الثانى — الواو للعطف ، و (الراسخون) معطوف على لفظ الجلالة .

قالوا : فالبرق معطوف على الريح .

* * *

قول المعتزلة في القراءة

وأجمعت المعتزلة على أن قراءة القرآن غير المقروء ، واختلفوا : هل القراءة حكاية للقرآن أم لا :

فمنهم من قال : هي حكاية ، ومنهم من قال : لا

* * *

اختلافهم في جواز اللفظ بالقرآن

واختلفت المعتزلة : هل يجوز أن يلفظ بالقرآن أم لا ؟

فقال قائلون : يلفظ به كما يقرأ

وقال « الإسكافي » : لا يجوز ذلك ، بل يقرأ القرآن ولا يلفظ به

* * *

اختلافهم في وجه الإعجاز

واختلفوا في نظم القرآن : هل هو معجز أم لا ؟ على ثلاثة أقاويل :

فقالت المعتزلة إلا « النظام » و « هشاما الفوطي » و « عباد بن سليمان » : تأليف القرآن ونظمه معجز ، محالٌ وقوعُه منهم ، كاستحالة إحياء الموتى منهم ، و إنه عَلَمٌ لرسول الله صلى الله عليه وسلم .

وقال «النظام» : الآية والأعجوبة في القرآن ما فيه من الإخبار عن الغيوب ، فأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد ، لولا أن الله منعهم بمنع وعَجْزٍ أحدثهما فيهم .

وقال « هشام » و « عباد » : لا نقول إن شيئا من الأعراض يدلُّ على الله سبحانه ، ولا نقول أيضاً إن عرضا يدل على نبوة النبي صلى الله عليه وسلم ، ولم يجعلا القرآن عَلَماً للنبي صلى الله عليه وسلم ، وزَعَمَا أن القرآن أعراض .

* * *

وأجمعت المعتزلة بأجمعها أنه لا يجوز قول النبي إلا بحجة و برهان ، وأنه لا تلزم

شرائعه إلا مَنْ شاهد أعلامَهُ ، وانقطع عذره ممن بلّغه شرائع الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأجمعوا جميعاً أن الناس محجوجون بقولهم: مَنْ بلغه خبر الرسول،ومن لم يبلغه .

* * *

هل يرتكب النبي كبيرة؟

وأجمعت المعتزلة على أنه لا يجوز أن يبعث الله نبياً يكفر و يرتكب كبيرة ، ولا يجوز أن يبعث نبيا كان كافراً أو فاسقا .

* * *

هل تكون بعثة النبي خاصة ؟

وأجمعت المعتزلة على أنه جائز أن يبعث نبيا إلى قوم دون قوم ، وأجمعت أن الملائكة أفضل من الأنبياء .

* * *

قولهم في معاصي الأنبياء

وأجمعت أن معاصي الأنبياء لا تكون إلا صِغَارًا ، واختلفوا : هل يجوز أن يأتي النبي المعاصي ؟ وهل يعلم أنها معاص في حال ارتكابها أم لا ؟ على مقالتين :

فقال قائلون : لايجوز أن يعلم في حال ارتكابه المعاصيَ أن مايأتيه معصية ويتعمد ذلك .

وقال قائلون : جائز أن يتعمد و يركبها، وهو يعلم أنها معاصٍ ، إلا أنها لا تكون إلا صغائر .

* * *

قولهم في دلالة الأعراض

واختلفوا في دلالة الأعراض وأفعال العباد على مقالتين :

فمنهم من زعم أنها تدل على حدوث الجسم .

وأبى « هشام » و « عبّاد » أن يكون ذلك يدل على الله عز وجل .

* * *

هل النبوة جزاء أم لا؟

واختلفت المعتزلة: هل النبوة جزاء أم لا ؟

فقال قائلون : هي ثواب وجزاء

وقال قائلون : ليست بجزاء ولا ثواب .

وهذا شرح قول المعتزلة فى القدر

هل خلق الله المعاصى ؟

أجمعت المعتزلة على أن الله ـ سبحانه ! ـ لم يخلق الكفر والمعاصى ، ولا شيئاً من أفعال غيره ، إلا رجلا منهم ، فإنه زعم أن الله خلقها ، بأن خلق أسماءها وأحكامها ، حكى ذلك عن « صالح قُبَّة » .

***

حسن الإيمان وقبح الكفر

وأجمعت المعتزلة إلا « عباداً » أن الله جعل الإيمان حسناً ، والكفر قبيحاً ، ومعنى ذلك أنه جعل التسمية للايمان والحكم بأنه حسن ، والتسمية للكفر والحكم بأنه قبيح ، وأن الله خلق الكافر لا كافرا ، ثم إنه كفر ، وكذلك المؤمن .

وأنكر « عباد » أن يكون الله جعل الكفر على وجه من الوجوه ، أو خلق الكافر والمؤمن .

***

هل يقال الإنسان خالق لفعل نفسه ؟

واختلفت المعتزلة : هل يقال إن الإنسان يخلق فعله أم لا ، على ثلاث مقالات :

(١) فزعم بعضهم أن معنى فاعل وخالق واحد ، وأنا لا نطلق ذلك فى الإنسان لأنا مُنعنا منه .

(٢) وقال بعضهم : هو الفعل لا بآلة ولا بجارحة ، وهذا يستحيل منه .

(٣) وقال بعضهم : معنى « خالق » أنه وقع منه الفعل مُقَدَّراً ، فكل من وقع فعله مقدراً فهو خالق له ، قديماً كان أو محدثاً .

***

هل يريد الله المعاصى ؟

وأجمعت المعتزلة على أن الله سبحانه لم يرد المعاصى إلا «المردار» فإنه حُكى

عنه أنه قال : إن الله أرادها ، بأن خَـلَّى بين العبـاد و بينها ، وقد ذكرنا اختلافهم فى الإرادة فيما تقدم من وصفنا لأقاويل المعتزلة .

* * *

وهذا شرح اختلاف المعتزلة فى الاستطاعة

اختلفوا : هل الإنسان حَىٌّ مستطيع بنفسه أم لا ؟ على مقالتين :

هل الإنسان حى مستطيع بنفسه

(١) فزعم «النظام» و «على الإسوارى» أن الإنسان حىٌّ مستطيع بنفسه ، لا بحياة واستطاعة هما غيره ، والإنسان عنـد « النظام » هو الروح ، وهو جسم لطيف مُدَاخل لهـذا الجسم الـكثيف

وزعم أن الإنسان لا (؟) يجوز أن يكون مستطيعاً لنفسه ، لمـا من شأنه أن يفعله حتى تحدث به آفة ، والآفة : هى العجز ، وهى غـير الإنسان

وكان « النظام» يزعم أن الإنسان قادر على الشىء قبل كونه ، وأنه لا يوصف بأنه قادر عليه فى حال وجوده .

(٢) وقال قائلون : إن الإنسان حىٌّ مستطيع ، والحياة والاستطاعة هما غيره ، وهذا قول «أبى الهُذَيل » و « مُعَمَّر » و « هشام الفوطى » وأكثر المعتزلة .

* * *

هل الاستطاعة هي السلامة

واختلفت المعتزلة : هل الاستطاعة هى الصحة والسلامة ، أم غـير الصحة والسلامة ؟ على مقالتين :

(١) فقال « أبوالهذيل » و « معمر » و « المردار » : هى عرض ، وهى غير الصحة والسلامة .

(٢) وقال « بشر بن المعتمر » و « ثمـامة بن أشرس » و « غيلان » : إن الاستطاعة هى السلامة وصحة الجوارح وتَخَلِّيها من الآفات .

* * *

هل تبقى الاستطاعة

واختلفت المعتزلة فى الاستطاعة : هل تبقى أم لا ؟ على مقالتين :

(١) فقال أكثر المعتزلة : إنها تبقى ، وهذا قول « أبى الهذيل » و « هشام » و « عباد » و « جعفر بن حرب » و « جعفر بن مبشر » و « الإسكافى » ، وأكثر المعتزلة .

(٢) وقال قائلون : لا تبقى وقتين ، وإنه يستحيل بقاؤها ، وإن الفعل يوجد فى الوقت الثانى بالقدرة المتقدمة المعدومة ، ولكن لا يجوز حدوثه مع العجز ، بل يخلق الله فى الوقت الثانى قدرة ، فيكون الفعل واقعاً بالقدرة المتقدمة ، وهذا قول « أبى القاسم البَلْخى » وغيره من المعتزلة .

* * *

وهذا قولهم فى الفعل المباشر ؛ فأما المتولد فقد يجوز عندهم أن يحدث بقدرة معدومة وأسباب معدومة ، ويكون الإنسان فى حال حدوثه ميتاً أو عاجزاً .

* * *

القدرة قبل الفعل أو معه

وأجمعت المعتزلة على أن الاستطاعة قبل الفعل ، وهى قدرة عليه وعلى ضده ، وهى غير مُوجِبَة للفعل ، وأنكروا بأجمعهم أن يكلف الله عبداً مالا يقدر عليه .

وقال بعض المتأخرين ممن كان ينتحل المعتزلة : القدرة مع الفعل ، وهى تصلح للشىء وتركِه فى حال حدوثه ، وجائز كون الشىء فى حال وجود تركه بأن لا يكون كان ، فتركه (؟) ، وهذا قول « ابن الراوندى » .

* * *

واختلفوا : هل هى قدرة عليه فى حاله ؟

هل الاستطاعة قدرة على الفعل فى حاله ؟

فزعم بعضهم أنها قدرة عليه فى حاله لا على تركه ، وأنها قبله قدرة عليه وعلى تركه ، وهذا قول « أبى الحسين الصالحى »

وأحال أكثر المعتزله أن تكون قدرة عليه فى حاله على وَجْهٍ من الوجوه .

* * *

هل للانسان قدرة علي ضد ما فعله ؟

واختلفوا إذا فعل الإنسان أحد الضدين اللذين كان يقدر عليهما قبل كون أحدهما ، هل يوصف بالقدرة على الضد الذى لم يفعله أم لا ؟ على مقالتين :

(١) فقال أكثر المعتزلة : إذا وجد أحد الضدين استحال أن يوصف الإنسان بالقدرة عليه أو على الضد الآخر .

(٢) وقال رجل منهم وهو « الإسكافى » : إذا وجد أحد الضدين لم يوصف الإنسان بالقدرة عليه ، ولـكن يوصف بالقدرة على ضده الآخر .

***

هل يجوز فناء الاستطاعة فى الوقت الثانى ؟

واختلفوا فى الاستطاعة : هل يجوز فناؤها فى الوقت الثانى ؛ فيكون الفعل المباشر الذى يفعله الإنسان فى نفسه وأنه بقدرة معدومة ؟ على أربعة أقاويل :

(١) فقال أبو «الهذيل» : الاستطاعة يحتاج إليها قبل الفعل ؛ فإذا وجد الفعل لم يكن بالإنسان إليها حاجة بوجه من الوجوه ، وقد يجوز وقوع العجز فى الوقت الثانى فيكون مجامعاً للفعل ، ويكون عجزاً عن فعل ؛ لأن العجز عنك لا يكون عجزاً على موجود ، فيكون الفعل واقعا بقدرة معدومة ، وجوّز وجود أقل قليل الكلام مع الخرس ، وجوّز الفعل مع الموت بالاستطاعة المتقدمة ، ولم يجوز وجود العلم مع الموت ، ولا وجود الإرادة مع الموت .

(٢) وقال أكثر المعتزلة : ليس يحتاج إلى الاستطاعة للفعل فى حال وجوده ليفعل بها ما قد فعل ، ولـكن يحتاج إليهـا لأنه محال وجود الفعل فى جارحة ميتة عاجزة

وقال هؤلاء : محال وقوع الفعل المباشر بقوة معدومة ، وأجازوا وقوع الأفعال المتولدة كنحو ذهاب الحجر بعد الدّفعة وانحدار الحجر بعد الزّجّة بقدرة معدومة ، وهذا قول « جعفر بن حرب » و « الإسكافى »

(٣) وقال قائلون : جائز وقوع الفعل المباشر بقوة معدومة ، لأن القدرة لا تبقى ،

ولكن لا توجد فى جارحة ميتة ولا عاجزة ، وهذا قول « أبى القاسم البلخى » وغيره

(٤) وقال قائلون : لا يجوز وقوع الفعل بقوة معدومة ، و إن القوة يحتاج إليها فى حال الفعل للفعل ، و إنها إن كانت قوة عليه قبله وعلى تركه فهى قوة عليه فى حال كون تركه ، وأنكر قائلُ هذا أن يكون الإنسان يفعل فعلا على طريق التولد ، وهذا قول أبى « الحسين الصالحى » .

وقال بعضُ مَنْ مال إلى هذا القول : إن الإنسان قادر عليه فى حاله ، وعلى تركه بدَلاً منه

* * *

هل الإنسان قادر فى الأول

واختلفت المعتزلة هل يقال الإنسان قادر فى الأول أن يفعل فيه أو أن يفعل فى الثانى ؟ على سبعة أقاويل :

(١) فقال « أبو الهذيل » : الإنسان قادر أن يفعل فى الأول ، وهو يفعل فى الأول والفعل واقع فى الثانى ، لأن الوقت الأول وقتُ يفعلُ والوقت الثانى وقتُ فَعَلَ .

(٢) وحُكى عن « بشر بن المعتمر » أنه كان يقول : لا أقول يفعل فى الأول ولا أقول يفعل فى الثانى ، ولا أقول قادر أن يفعل فى الأول ، ولا أقول قادر أن يفعل فى الثانى ، وذكرُ القدرة مضمر مقدور (؟) عليه يستحيل (؟) كونه مع القدرة عليه ، وذكر العجز مضمر معجوز (؟) عنه يستحيل كونه مع العجز عنه ، ولسنا نقول أيضا : عاجز فى الأول أن يفعل فى الأول ، أو أن يفعل فى الثانى .

(٣) وقال « النظام » وأكثر المعتزلة : إن الإنسان قادر فى الوقت الأول أن يفعل فى الوقت الثانى ، و إنه يقال قبل كون الوقت الثانى : إن الفعل يُفْعَل فى الوقت الثانى ، فإذا كان الوقت الثانى قد (؟) فعل فالذى قيل يفعل فى الثانى قبل كون الثانى هو الذى [قيل] فُعل فى الثانى إذا حدث الوقت الثانى

(٤) واختلف هؤلاء ، فقال قائلون منهم : إن الإنسان يقدر فى الحال الأولى أن يفعل فى الحال الثانية ، فإذا حل العجز فى الحال الثانية علمنا أنه لم يكن قادراً فى الحال الأولى أن يفعل فى الحال الثانية .

(٥) وقال أكثرهم : إن الإنسان قادر أن يفعل فى الحال الثانية حَلّ فيها العجز أو لم يحل ، وخَلْقُ (؟) العجز فى الوقت الثانى لا يُخرج القدرة أن تكون قدرة عليه إن لم يعجز ؛ فهو قادر أن يفعل فى الحال الثانية وإن حل العجز فيها على شرط ، والشرط هو أنه قادر عليه إن لم يعجز .

(٦) وقال قائلون : هو قادر فى الحال الأولى أن يفعل فى الحال الثانية ، وإن عجز فى الحال الثانية فالفعلُ واقعٌ مع العجز ، وليس بعجز عنه ، ولم يقل هؤلاء على الشرط الذى قاله الذين حكينا قولهم قبلُ

(٧) وحكى « برغوث » أن قوما منهم يقولون : إن الآفة إن كانت تحلّ فى الحال الثانية كان الإنسان فى الأولى عاجزا عن الفعل فى الثانية بسببه ، وإن كانت فيه استطاعة .

(٨) وقال « عباد »[١] : أقول : إن الانسان قادر أن يفعل فى الثانى

***

هل الفعل واقع بالاستطاعة

واختلفت المعتزلة : هل الفعل واقع بالاستطاعة ، أم لا ؟ على مقالتين :

(١) فقال « عباد » : القدرة لا أقول إنى أفعل بها أو أستعملها .

(٢) وقال أكثر المعتزلة الذين ثبّتوا قدرة الإنسان غيره : بل الفعل واقع بها

***

هل تستعمل القوة فى الفعل ؟

واختلفت المعتزلة : هل تستعمل القوة فى الفعل ، أم لا ؟ على مقالتين :

(١) فأنكر « الجبائى » أن تكون تُستعمل فى الفعل ؛ لأن الاستعمال زَعَمَ يحلّ فى الشىء المستعمل ، وكان مع هذا يزعم أن الفعل واقع بها .

(١) هذا زائد عن العدد الذى أجمله أولا

وأنكر « عباد » الاستعمال .

(٢) وقال كثير من المعتزلة : إنها تُستعمل في الفعل ، بمعنى أنه يُعمل بها الفعل

* * *

هل يوصف الإنسان بالقدرة على ما يكون في الثالث

واختلفوا : هل يوصف الإنسان بالقدرة على ما يكون في الوقت الثالث ، أو إنما يوصف بالقدرة على ما يكون في الثاني ؟ على مقالتين :

(١) فقال قائلون : الإنسان قادر بقدرته على أن يفعل في الثاني ، ولا يوصف بالقدرة في حال حدوثها أنه قادر بها على ما يكون في الثالث .

(٢) وقال قائلون : هو قادر بقدرته على الفعل في الثاني والثالث ، وعلى مالا يتناهى من الأفعال أن يأتي به في أوقات لا تتناهى إن بقيت قدرته

وأحال هؤلاء أن يكون ما يقدر عليه في الثالث يفعله في الثاني ، وما يقدر عليه في الرابع يفعله في الثالث .

* * *

هل يقدر في الأول أن يفعل في الثاني الضدين

واختلفوا : هل يقدر الإنسان في الوقت الأول أن يفعل في الثاني أشياء متضادة أو شيئين ؟

فقال بعضهم : إنما يقدر أن يفعل في الثاني شيئاً ؛ إن يُرِدْ ذلك الشيء فهو قادر على شيئين في الثاني متضادين على البدل فقط

وقال بعضهم : هو قادر في حال حدوث القدرة أن يفعل أشياء متضادة في الوقت الثاني على البدل .

* * *

هل يقدر على حركة في الثاني أو أكثر

واختلفت المعتزلة : هل يقدر الإنسان على حركة في الثاني أو على حركات ؟

فزعم « أبو الهذيل » أنه يقدر على حركة في الثاني وسكون ، على البدل ، فإن

فعل الحركة فى الثانى وفعَلَ معها كونا يمنة كانت حركة يمنة ، وكذلك إن فعل وفعل معها كونا يَسْرة كانت حركة يسرة ، وكذلك القول فى سائر الأكوان .

وقال غيره : الإنسان يقدر على حركات فى الثانى متضادّات وسكون ، على البدل ، وزعم صاحب هذا القول أن الحركة ضرب من الأكوان ، وهى يمنة ضد الحركة يَسْرة .

* * *

هل القدرة التى بها الكلام هى التى بها المشى

واختلفت المعتزلة : هل القدرة التى يكون بها الكلام باللسان هى التى يكون بها المشى بالرجل ، أم لا ؟ على مقالتين :

(١) فقال قوم : القدرة التى يكون بها الكلام باللسان هى التى بها يكون المشى بالرجل ومحلهما واحد ، وإنما امتنع الكلام بالرجل لاختلاف الموانع .

(٢) وقال قوم : القدرة على الكلام غير القدرة على المشى ، ومحل كل قدرة غير محل القدرة الأخرى ؛ فقدرة المشى فى الرجل ، وقدرة الإرادة فى القلب ، وقدرة النظر فى العين .

* * *

هل القدرة جنس واحد

واختلف الذين قالوا بتغاير القدرة على الإرادة والمشى والكلام : هل القدرة على ذلك جنس واحد ، أم لا ؟ على مقالتين :

(١) فقال قائلون : كلها من جنس واحد ، وقد يجوز أن تكون قدرة الكلام من جنس قدرة المشى ، وإن لم يتجانس المقدور عليه .

(٢) وقال قائلون : لا يجوز أن تكون قدرة الكلام من جنس قدرة المشى

وحكى «برغوث» أن قوما ممن زعم أن الاستطاعة قبل الفعل وأنها تُفنى وتحدث لكل فعل قبله قالوا إنه تحدث فى الإنسان قبل كل فعل استطاعات بعدد هذا الفعل وعدد

كل ترك له ، فإذا فعل الفعل الواحد بطلت كلها ، وحدثت استطاعات لفعل آخر والتركه أو عجز ينفيها .

* * *

في أي وقت يحدث فعل الجوارح

واختلفوا فى فعل الجوارح : فى أى وقت يحدث بعد حدوث الاستطاعة ؟ على ثلاثة أقاويل :

(١) فقال قوم : الإنسان يقدر على الحركة فى حال حدوث القدرة ، والحركة تقع فى الحال الثانية .

(٢) وقال بعضهم : هو يقدر عليها فى حال حدوث الاستطاعة ، وهى لا تقع إلا فى الحال الثالثة ؛ لأنه لا بد من توسط الإرادة .

(٣) وقال قوم : هو يقدر عليها فى حال حدوث الاستطاعة ولم (؟) تقع إلا فى الحال الرابعة ؛ لأنه لا بد بعد حال الاستطاعة من حال الإرادة وحال التمثيل ، ثم توجد الحركة .

* * *

هل الإنسان قادر على ما لا يخطر بباله

واختلفت المعتزلة : هل الإنسان قادر على ما [لا] يخطر بباله ، أم لا ؟ على مقالتين:

(١) فزعم « إبراهيم النظام » أن الإنسان لا يقدر على ما لا يخطر بباله .

(٢) وقال سائر المعتزلة : الإنسان قادر على ما تصلح قدرته له ، خَطَرَ بباله شىء من ذلك أم لم يخطر .

* * *

هل يقال : إن الله قوى الكافر على الكفر

واختلفت المعتزلة : هل يقال إن الله ــ سبحانه ! ــ قوّى الكافر على الكفر ، أم لا ؟ على مقالتين :

(١) فقال أكثر المعتزلة : لا يجوز أن يقال إن الله قوّى أحدا على الكفر وأقدره عليه .

وقال « عباد » : إن الله قد قوّى الكافر على الكفر، وأقدره عليه .

* * *

هل يحس ما لا قدرة فيه

واختلفوا : هل يجوز أن يألم ويحس مالا قدرة فيه ؟

فأنكر ذلك قوم ، وأجازه آخرون .

* * *

هل يكون حيا مع عدم قدرته

واختلفوا فى الحى : هل يجوز أن يكون حيا مع عدم قدرته ؟

فأجاز ذلك بعضهم ، وأنكره بعضهم .

* * *

هل يعجز القادر

واختلفوا : هل يجوز أن يكون القادر يعجز ؟ على مقالتين :

(١) فأنكر ذلك « عباد » وقال : العاجز ميت .

(٢) وقال أكثر المعتزلة : قد يكون الإنسان قادرا على أشياء ، عاجزا عن أشياء

* * *

هل تكون فى الإنسان قدرة ولا يقال قادر

واختلفت المعتزلة : هل تكون القدرةُ فى الإنسان ولا يقال « إنه قادر » ؟

فزعم عباد أنه حال المعاينة فيه قدرة ، ولا يقال « إنه قادر » .

وأنكر أكثر المعتزلة أن توجد قدرة لا بقادر .

* * *

هل الممنوع قادر ؟

واختلفت المعتزلة فى الممنوع : هل هو قادر أم لا ؟ على أربعة أقاويل :

(١) فقال قائلون : إذا مُنِعَ الإنسانُ من المشى بالقَيْد ، ومن الخروج من البيت بغَلْقِ الباب ؛ فهو قادر على ذلك مع المنع بالقَيْد وغلق الباب ؛ فالمَنْع لا يضادُّ القدرةَ .

(٢) وقال آخرون : القدرة فيه ، ولكن لا نُسَمّيه قادرا على ما مُنِعَ منه

(٣) وقال قائلون : بل نقول : إنه قادرٌ إذا حُلَّ وأُطْلِقَ .

(٤) وقال جعفر بن حَرْب : الممنوع قادر ، وليس يقدر على شيء ، كما أن المُنطَبِقَ جفنُه بصير ولا يُبْصِر .

* * *

هل القادر على شيء يقدر على الأكثر منه

واختلفوا فى الذى يقدر على حَمْلِ خمسين رطلاً ، ولا يقدر على حمل مائةِ رطلٍ ، على مقالتين :

(١) فقال قائلون : لا بد من أن يكون فيه عجز عن حَمْلِ الخمسين الفاضِلةِ على ما يقدر على حمله .

(٢) وقال قائلون : لا عجز فيه ، و إنما عدمُ القوة على ذلك فقط .

* * *

هل يقدر على حمل جزءين بجزء من القوة

واختلفوا : هل يجوز أن يقوى الإنسانُ على حَمْل جزءين بجزءٍ من القُوَّة أم لا ؟ على مقالتين :

(١) فقال قائلون : قد يقدر بجزء من القدرة أن يحمل جزءين وأكثرَ من جزءين .

(٢) وقال قائلون : لا يقدر على حَمْل جزء إلا بجزءٍ واحد من القوَّة ، ولو جاز أن يَقْوَى على جزءين بجزء من القوة لجاز أن يَقْوَى على حمل السَّموات والأرَضِينَ بجزءٍ من القوة ، والقائلُ بهذا القول الجُبَّائيُّ .

وزعم أن الإنسانَ يحمل جزءين من الأجزاء بجزءين من القوة ، وأنه إذا حمل جزءين من الأجزاء بجزءين من القوة ففيه أربعة أجزاء من الحمل .

* * *

اختلافهم فى العجز

واختلفت المعتزلة فى العجز ، على ثلاثِ مقالاتٍ :

(١) فقال الأصَمُّ : إنما هو العاجز ، وليس له عجز غيره يعجز به .

(٢) وقال أكثر المعتزلة : العجز غير العاجز .

(٣) وقال «عَبَّاد» : العجز غير الإنسان ، ولا أقول : غير العاجز ؛ لأن قولى « عاجز » خَبَر عن إنسان وعجز .

* * *

هل العجز عجز عن شىء

واختلفوا : هل العجز عجز عن شىء ، أم لا ؟ على مقالتين :

(١) فزعم «عباد» أن العجز لا يقال : إنه عجز عن شىء ، وإن القوة لا تكون قوةً لا على شىء .

(٢) وقال أكثر المعتزلة : العجز عجزٌ عن الفعل .

* * *

هل العجز عن الفعل عجز عنه فى حاله

واختلف الذين أثبتوا العجز عجزا عن الفعل ، هل هو عجز عنه فى حاله ، أو فى حال ثانية ؟ على ثلاثة أقاويل :

(١) فقال قائلون : الإنسانُ يعجز عن الفعل فى الثانى ، والعجز لا ينفى الفعل فى حال حدوثه ، بل قد يكون مُجَامعاً له وهو عجز عن غيره .

(٢) وقال آخرون : العجز — وإن كان عجزاً عن الفعل فى الثانية — فإن الفعل ينتفى فى حال العجز ، لا للعجز ، ولكن للضرورة المجامعة له .

(٣) وقال آخرون : العجز ينفى الفعل فى حاله ، ومُحَالٌ وُجُودُ الفعل مع العجز .

* * *

وأجمع القائلون « إن العجز عجز عن شىء » من المعتزلة أن العجز يكون عجزا عن أفعال كثيرة .

* * *

وأجمع أكثر المعتزلة على أن الأمر بالفعل قبله ، وأنه لا معنى للأمر به فى حاله ؛ لأنه موجود .

* * *

هل يبقى الأمر إلى حال الفعل

واختلفوا : هل يبقى الأمر إلى حال الفعل ؟ على مقالتين :

(١) فقال بعضهم : إنه يبقى إلى أجَلِ الفعل ، و إنه يكون فى حال الفعل ، ولا يكون أمراً به .

(٢) وأحال بعضهم أن يبقى الأمر .

* * *

هل يجوز أن يؤمر بالصلاة قبل وقتها

واختلفوا : هل يجوز أن يؤمر بالصلاة قبل دخول وقتها ، أم لا ؟ على مقالتين :

(١) فأجاز ذلك بعضهم .

(٢) وأنكره بعضهم .

* * *

هل يأمر الله من يعلم أنه يحول بينه وبين الفعل

واختلفوا : هل يجوز أن يأمر الله — سبحانه ! — بالفعل فى الوقت الثانى ، وهو يعلم أنه يَحُولُ بين الإنسان و بين الفعل ؟ على ثلاثة أقاويل[1] :

(١) فقال بعضهم : يجوز أن يأمر الله بذلك ، و إن كان يعلم أنه يَحُولُ بين العباد و بينه فى الثانى ؛ لأنه إنما يقول له افْعَلْ إن لم نَحُلْ بينك و بين الفعل ، ويجوز أن يقدر على الفعل فى الثانى و إن كان يُحَال بينه و بينه فى الثانى .

(٢) وقال بعضهم : لن يجوز ذلك فى الأمر ولا فى القدرة .

* * *

اختلافهم فى قدرة من علم الله أنه لا يؤمن

واختلفوا فيمن علم الله أنه لا يؤمن :

فقالت المعتزلة إلا عليا الإسْوَارِىّ : إنه مأمور بالإيمان قادرٌ عليه .

وقال على الإسوارى : إذا قُرِن الإيمانُ إلى العلم بأنه لا يكون أحلْتُ القولَ بأن الإنسان مأمور به أو قادر عليه ، وإذا أفْرِدَ كلٌّ قولٍ من صاحبه فقلتَ : هل أمَرَ الله — سبحانه ! — الكافرَ بالإيمان وأقدره عليه ونهى المؤمنَ عن الكفر ؟ قلتُ : نعم .

* * *

(١) لم يذكر غير مقالتين

وأجمعت المعتزلة على أن الشىء إذا وُجد فوجودُ ضده فى تلك الحالِ محالٌ .

وقال أكثرهم : إن الكافر تاركٌ للإيمان فى حال ما هو كافر .

وأحالوا جميعاً البدلَ فى الموجود .

هل يقال « لو كان الشىء » فى حال وجود ضده

واختلفوا : هل يقال « لو كان الشىء » فى حالِ كَوْنِ ضِدِّهِ ، أم لا يُقَال ؟

فقال جعفر بن حَرْبٍ والإسكافى : قد يقال « لو كان الكفار آمنوا » فى حال كفرهم « بدلاً من كفرهم الواقع لكان خيراً لهم » ولا نقول : إنه يجوز أن يؤمنوا فى حال كفرهم على وَجْهٍ من الوجوه ، كما نقول فى الكفر الماضى : لو كان هذا الكافر آمَنَ أمْسِ بدلا من كفره لكان خيراً له ، ولا يجوز الإيمانُ بدلا منَ الكفر الماضى .

وأحالَ غيرهم من المعتزلة أن يقال « لو كان الشىء » على معنى لو كان وقد كان ضِدُّهُ .

فقالوا جميعاً إلا الجبائى : إنه قد يجوز أن يكون الشىء فى الوقت الثانى بدلا من ضده ، وإن كان ضده مما يكون فى الثانى ، وإذا أجزنا ذلك فإنما نجيز البدل مما لم يكن .

وقالوا : جائزأن يترك فى الوقت الثانى قبل مجىء الوقت ما علم الله — سبحانه ! — أنه يكون فى الوقت ، ولو كان ذلك مما يترك لم يكن كان سابقا فى العلم أنه يكون ، ولم يكن تاركا لما يكون ، وهذا قول « الجبَّائى » و « عباد » .

وقال « الجبائى » : ما علم الله أنه يكون فى الوقت الثانى ، أو فى وقتٍ من الأوقات ، وجاءنا الخبر بأنه يكون ؛ فلسنا نجيز تركه على وجه من الوجوه ، لأن التجويز لذلك هو الشكُّ ، والشكُّ فى أخبار الله كفر .

وقال : ما علم الله — سبحانه ! — أنه يكون فمستحيلٌ قولُ القائل لو كان مما يُتْرَكُ لم يكن العلم سابقا بأنه يكون

وقد شرحنا قوله فى ذلك قبل هذا الموضع .

وأجاز أكثر المعتزلة أن لا يكون ما أخبر الله أنه يكون وعلم أنه يكون بأن لا يكون كان علم وأخبر أنه يكون .

* * *

هل يقال: خلق الله الشر

واختلفت المعتزلة : هـل يقال « إن الله خلق الشر والسيئات » أم لا ؟ على مقالتين :

(١) فقالت المعتزلة كلها إلا عبادا : إن الله يخلق الشر الذى هو مَرَضٌ ، والسّيئاتِ التى هى عقوبات ، وهو شر فى المجاز ، وسيئات فى المجاز .

(٢) وأنكر عباد أن يخلق الله شيئاً نسميه شرا أو سيئة ، فى الحقيقة .

* * *

أقوالهم فى اللطف

واختلفوا فى اللطف ، على أربعة أقاويل :

(١) فقال « بشر بن المعتمر » ومن قال بقوله : عند الله — سبحانه ! — أَلطفُ لو فعَله بمن يعلم أنه لا يؤمن لآمَنَ ، وليس يجب على الله — سبحانه ! — فِعْلُ ذلك ، ولو فَعَلَ اللهُ — سبحانه ! — ذلك اللطفَ فآمنوا عنده لكانوا يستحقون من الثواب على الإيمان الذى يفعلونه عند وجوده ما يستحقونه لو فعلوه مع عدمه ، وليس على الله — سبحانه ! — أن يفعل بعباده أصْلَحَ الأشياء ، بل ذلك محال ، لأنه لا غاية ولا نهاية لما يقدر عليه من الصلاح ، وإنما عليه أن يفعل بهم ماهو أصلح لهم فى دينهم ، وأن يُزيح عللهم فيما يحتاجون إليه لأداء ما كلّفهم ، وماتيسَّرَ عليهم مع وجوده العملُ بما أمرهم به ، وقد فَعَلَ ذلك بهم ، وقطع منهم

(٢) وكان « جعفر بن حرب » يقول : إن عند الله لطفا لو أتى به الكافرين لآمنوا اختيارا إيمانًا لا يستحقون عليه من الثواب ما يستحقونه مع عدم اللطف إذا آمنوا ، والأصْلحُ لهم ما فعل الله بهم ؛ لأن الله لا يُعَرض عباده إلا لأعلى المنازل وأشرفها ، وأفضلِ الثوابِ وأكثره .

وذُكِرَ عنه أنه رجع عن هذا القول إلى قول أكثر أصحابه .

(٣) وقال جمهور المعتزلة : ليس فى مقدور الله ـ سبحانه ! ـ لطف لو فعله بمن علم أنه لا يؤمن آمن عنده ، وأنه لا لطف عنده لو فعله بهم لآمنوا ، فيقال : يقدر على ذلك ولا يقدر عليه ، و إنه لا يفعل بالعباد كلهم إلا ما هو أصلح لهم فى دينهم ، وأدعى لهم إلى العمل بما أمرهم به ، و إنه لا يدخر عنهم شيئاً يعلم أنهم يحتاجون إليه فى أداء ما كلفهم أداءه إذا فُعِلَ بهم أتوا بالطاعة التى يستحقون عليها ثوابه الذى وعدهم .

وقالوا فى الجواب عن مسألة من سألهم « هل يقــدر الله — سبحانه ! — أن يفعل بعباده أصلح مما فعله بهم ؟ » : إن أردت أنه يقدر على أمثال الذى هو أصلح ، فالله يقدر على أمثاله ، على مالا غاية له ولا نهاية ، و إن أردت يقدر على شىء أصلح من هذا : أى يفوقه فى الصَّلاح قد ادَّخره عن عباده ، فلم يفعله بهم ، مع علمه بحاجتهم إليه فى أداء ما كلفهم ، فإن أصلح الأشياء هو الغاية ، ولا شىء يتوهم وراء الغاية فيقدر عليه أو يعجز عنه .

(٤) وقال « محمد بن عبد الوهاب الجبائى » : لا لطف عند الله ـ سبحانه ! ـ يوصف بالقدرة على أن يفعله بمن علم أنه لا يؤمن فيؤمن عنده ، وقد فعل الله بعباده ماهو أصلح لهم فى دينهم ، ولو كان فى معلومه شىء يؤمنون عنده أو يصلحون به ثم لم يفعله بهم لـكان مريداً لفسادهم ، غــير أنه يقدر أن يفعل بالعباد مالو فعله بهم ازدادوا طاعة فيزيدهم ثواباً ، وليس فعل ذلك واجباً عليه ، ولا إذا تركه كان عابثاً فى الاستدعاء لهم إلى الإيمان .

***

أقوالهم فى اللذة والألم

واختلفوا فى الألم واللذة ، على مقالتين :

(١) فقال قوم : لن يجوز أن يؤلم الله ـ سبحانه ! ـ أحداً بألم تقوم اللذة فى الصلاح مقامه .

(٢) وقال قوم : يجوز ذلك .

***

هل كان يجوز أن يبتدىء الله الخلق فى الجنة ولا يكلفهم

واختلفوا : هل كان يجوز أن يبتدىء الله الخلق فى الجنة ، ويتفضل عليهم باللذات دون الأذوَات ، ولا يكلفهم شيئا ؟ على مقالتين :

(١) فقال أكثر المعتزلة : لن يجوز ذلك ، لأن الله — سبحانه ! — لا يجوز عليه فى حكمته أن يُعَرِّض عباده إلا لأعلى المنازل ، وأعلى المنازل منزلةُ الثواب .

وقالوا : لا يجوز أن لا يكلفهم الله المعرفة ، ويستحيل أن يكونوا إليها مُضْطَرين ، فلو لم يكونوا بها مأمورين لكان الله قد أباح لهم الجهلَ به ، وذلك خروج من الحكمة .

(٢) وقال قائلون : كان جائزا أن يبتدىء الله — سبحانه ! — الخلق فى الجنة ، ويبتدئهم بالتفضل ، ولا يعرضهم لمنزلة الثواب ، ولا يكلفهم شيئا من المعرفة ، ويضطرهم إلى معرفته ، وهذا قولُ « الجبائىّ » وغيره .

***

اختلافهم فى لعن الله الكفار فى الدنيا

واختلفت المعتزلة فى لعن الله الكفارَ فى الدنيا ، على مقالتين :

(١) فقال أكثرهم : ذلك عدل وحكمة وخير وصلاح للكفار ، لأن فيه زجراً لهم عن المعصية ، وغَلَوْا فى ذلك ، حتى زعموا أن عذاب جهنم فى الآخرة نظرٌ للكافرين فى الدنيا ورحمة لهم ، بمعنى أن ذلك نظرٌ لهم إذ كان قد زَجَرَهم بكَوْن ذلك فى الآخرة عن معاصيه فى الدنيا ، واستدعاءٌ لهم إلى طاعته ، وهذا قولُ « الإسكافى » .

(٢) وقال قائلون منهم : ذلك عَدْل وحكمة ، ولا نقول : هو خير وصلاح ونعمة ورحمة .

***

هل للصلاح كل أم لا ؟

واختلفت المعتزلة فى الصلاح الذى يقدرُ اللهُ عليه ، هل له كُلٌّ أم لا كُلَّ له؟ على ثلاثةِ أقاويلَ :

(١) فقال «أبو الهُذَيل» : لِمَا يقدر اللهُ [عليه] من الصلاح والخيرِ كُلٌّ وجميعٌ ، وكذلك سائرُ مقدوراته لها كُلٌّ ، ولا صلاح أصلح مما فَعَلَ .

(٢) وقال غيره : لا غايةَ لما يقدر الله عليه من الصلاح ، ولا كُلَّ لذلك ، وقالوا : إن الله يقدر على صلاح لم يفعله ، إلا أنه مثلُ ما فعَلَه .

(٣) وقال قائلون : كل ما يفعله يجوز ، ولا يجوز أن يكون صلاح لا يفعله ، وهذا قولُ « عَبَّاد » .

وقال قائلون [(١)]: فيما يقدر الله أن يفعله بعباده شيء أصْلَحُ من شيء ، وقد يجوز أن يترك فعلا هو صلاح إلى فعلٍ آخر وهو صلاح يقوم مقامه .

* * *

هل يجوز أن يميت الله من علم أنه يؤمن قبل أن يؤمن؟

واختلفت المعتزلة فيمن علم اللهُ أنه يؤمن من الأطفال والكفار ، أو يتوب من الفُسَّاق ، هل يجوز أن يميته قبل ذلك ؟ على مقالتين :

(١) فقال قائلون : لا يجوز ذلك ، بل واجب فى حكمة الله ألا يميتهم حتى يؤمنوا أو يتوبوا .

(٢) وأجاز « بشر بن المعتمر » وغيره أن يميتهم قبل أن يؤمنوا أو يتوبوا .

* * *

واختلفوا فيمن علم الله ــ سبحانه ! ــ أنه يزداد إيمانا ، هل يجوز أن يخترمه ؟ على مقالتين :

هل يخترم الله من علم أنه يزداد إيمانا ؟

(١) فقال قوم من أصحاب الأصلح : لا يجوز ذلك ، وقالوا فى النبى صلى الله عليه وسلم : إن الله امتحنه قبل موته بما بلغ ثوابه على طاعته إياه قبلُ مبلغَ ثوابه على طاعته إياه لو أبقاه إلى يوم القيامة ، وجعل فى هذه المِحْنَةِ إعلامَه أنه يموت فى الوقت الذى مات فيه .

---

(١) هذا زائد على ثلاثة الأقاويل

(٢) وقال قوم منهم : إن ذلك جائز .

* * *

خلق الله الخلق لينفعهم

وأجمعت المعتزلة على أن الله — سبحانه ! — خَلَقَ عباده لينفعهم ، لا ليضرهم ، وإن ما كان من الخلق غيرَ مكلف فإنما خلقه لينتفع به المكلفُ ممن خلق ، وليكون عبرة لمن يخلقه ودليلا .

* * *

خلق الشيء لا ليعتبر به

واختلفوا فى خلق الشيء لا ليعتبر به ، على مقالتين :

(١) فقال أكثرهم : لن يجوز أن يخلق الله — سبحانه ! — الأشياء إلا ليعتبر بها العبادُ و ينتفعوا بها ، ولا يجوز أن يخلق شيئا لا يراهُ أحد ولا يحسُّ به أحد من المكلفين .

(٢) وقال بعضهم ممن يذهب إلى أن الله عز وجل لم يأمر بالمعرفة : إن جميع ما خلقه الله فلم يخلقه ليعتبر به أحد و يستدل به أحد ، وهذا قول « ثمامة بن أشرس » فيما أظن .

* * *

اختلافهم فيمن قطعت يده وهو كافر ثم آمن أو عكسه

واختلفوا فيمن قطعت يده وهو مؤمن ثم كفر ، ومن قطعت يده وهو كافر ثم آمن ، على ثلاثة أقاويل :

(١) فقال قوم : إنه يُبَدَّلُ يداً أخرى ، لا يجوز غير ذلك .

(٢) وقال قائلون : لو أنَّ مؤمنا قطعت يده فأدخل النار لبُدِّلت يَدُهُ المقطوعة فى حال إيمانه ، وكذلك الكافر إذا قطعت يدُه ثم آمن ؛ لأن الكافر والمؤمن ليس هما اليدَ والرجل .

(٣) وقال قائلون : تُوصَلُ يد المؤمن الذى كفر ومات على الكفر بكافر قطعت يده وهو كافر ثم آمن ثم مات على إيمانه ، وتوصَلُ يد الكافر الذى قطعت

يده وهو كافر ثم آمن ثم مات على إيمانه بالمؤمن الذى قطعت يده وهو مؤمن ثم مات على الكفر .

* * *

هل خلق الله الخلق لعلة أم لا

واختلفت المعتزلة: هَلْ خلق الله ـ عز وجل ـ الْخَلْقَ لعلةٍ، أم لا؟ على أربعة أقاويل:

(١) فقال «أبو الهذيل» : خلق الله عز وجل ـ خَلْقَه لعلةٍ ، والعلة هى الخلق ، والخلق هو الإرادة والقول ، وإنه إنما خلق الخلق لمنفعتهم ، ولولا ذلك كان لاوَجْهَ لخلقهم؛ لأن مَنْ خلق مالا ينتفع به ولا يزيل بخلقه عنه ضررا ، ولا ينتفع به غيره ، ولا يضر به غيره ؛ فهو عابث .

(٢) وقال « النظام » : خلق الله الخلق لعلة تكون ، وهى المنفعة ، والعلة هى الغرض فى خلقه لهم وما أراد من منفعتهم ، ولم يثبت علة معه لها كان مخلوقا كما قال أبو الهذيل ، بل قال : هى علة تكون وهى الغرض .

(٣) وقال « معمر » : خلق الله الْخَلْقَ لعلة ، والعلة لعلة ، وليس للعِلَلِ غاية ولا كلٌّ .

(٤) وقال « عباد » : خلق الله ـ سبحانه ! ـ الخلق لا لعلة .

* * *

اختلافهم فى إيلام الأطفال

واختلفت المعتزلة فى إيلام الأطفال ، على ثلاثة أقاويل :

(١) فقال قائلون : الله يؤلمهم لا لعلة ، ولم يقولوا إنه يعوضهم من إيلامه إياهم ، وأنكروا ذلك ، وأنكروا أن يعذبهم فى الآخرة .

(٢) وقال أكثر المعتزلة : إن الله ـ سبحانه ! ـ يؤلمهم عبرة للبالغين ، ثم يعوضهم ، ولولا أنه يعوضهم لكان إيلامه إياهم ظلما .

(٣) وقال أصحاب اللطف : إنه آلمهم ليعوضهم ، وقد يجوز أن يكون إعطاؤه إياهم ذلك العوض من غير ألم أصْلَحَ ، وليس عليه أن يفعل الأصلح .

* * *

هل يجوز أن يبتدىء الأطفال بالعوض عن الألم

واختلفوا : هل يجوز أن يبتدىء الله ـ سبحانه ! ـ الأطفال بمثل العوض من غير ألم ، أم لا ؟ على مقالتين :

(١) فأجاز ذلك بعض المعتزلة .

(٢) وأنكره بعضهم .

* * *

هل العوض الذى للأطفال دائم أم لا ؟

واختلفوا فى العوض الذى يستحقه الأطفال : هل هو عوض دائم ، أم لا ؟ على مقالتين :

(١) فقال قائلون : الذى يستحقونه من العوض دائم .

(٢) وقال قائلون : إدامة العوض تَفَضُّل وليس باستحقاق .

***

لا يؤلم الله الأطفال فى الآخرة

وأجمعت المعتزلة على أنه لا يجوز أن يؤلم الله ـ سبحانه ! ـ الأطفال فى الآخرة ، ولا يجوز أن يعذبهم .

* * *

واختلفوا فى عوض البهائم ، على خمسة أقاويل :

اختلافهم فى عوض البهائم

(١) فقال قوم : إن الله سبحانه يعوضها فى المَعَادِ ، وإنها تُنَعَّمُ فى الجنة ، وتصور فى أحسن الصُّوَر فيكون نعيمها لا انقطاع له .

(٢) وقال قوم : يجوز أن يعوضها الله سبحانه فى دار الدنيا ، ويجوز أن يعوضها الله فى الموقف ، ويجوز أن يكون فى الجنة على ما حكينا عن المتقدمين .

(٣) وقال « جعفر بن حرب » و « الإسكافى » : قد يجوز أن تكون الحيَّاتُ والعقاربُ وما أشبهها من الهَوَامِّ والسِّباع تعوض فى الدنيا أو فى الموقف ثم تُدْخَلُ جهنم فتكون عذابا على الكافرين والفجار ، ولا ينالهم من ألم جهنم شىء ، كما لا ينال خَزَنَةَ جهنم .

(٤) وقال قوم : قد نعلم أن لها عوضا ، ولا ندرى كيف هو .

(٥) وقال « عباد » : إنها تحشر وتبطل .

* * *

هل يكمل الله عقولها أم تبقى على حالها فى الدنيا ؟

واختلف الذين قالوا بإدامة عوضها ، على مقالتين :

(١) فقال قوم : إن الله يكمل عقولهم حتى يُعْطَوْا دوامَ عوضهم ، لا يؤلم بعضهم بعضاً .

(٢) وقال قوم : بل تكون على حالها فى الدنيا .

* * *

هل يقتص من بعضها لبعض ؟

واختلفو فى الاقتصاص لبعضها من بعض ، على ثلاثة أقاويل :

(١) فقال قائلون : يُقْتَصُّ لبعضها من بعض فى الموقف ، وإنه لا يجوز إلا ذلك ، وليس يجوز الاقتصاص والعقوبة بالنار ولا بالتخليد فى العذاب ؛ لأنهم ليسوا بمكلفين .

(٢) وقال قوم : لا قصاص بينهم .

(٣) وقال قوم : إن الله — سبحانه ! — يعوض البهيمة ، لتمكينه البهيمة التى جَنَتْ عليها ؛ ليكون ذلك العوض عوضًا لتمكينه إياها منها ، وهذا قول « الجبائى »

* * *

اختلافهم فيمن دخل زرعا لغيره

واختلفوا فيمن دخل زرعا لغيره ، على مقالتين :

(١) فقال « أبو شمر » وهو يوافقهم فى التوحيد والقَدَر : إذا دخل الرجل زرعا لغيره فحرام عليه أن يقف فيه أو يتقدم أو يتأخر ، فإن تاب وندم فليس يمكنه إلا أن يكون عاصيا لله تعالى ، وإنَّه مَلُومٌ على ذلك .

(٢) وقال غيره : الواجب عليه إذا ندم أن يخرج منه ، ويُضَمَّنُ جميعَ ما استهلك .

* * *

نعيم الجنة تفضل أو ثواب

واختلفوا فى نعيم الجنة : هل هو تفضل أو ثواب ؟ على مقالتين :

(١) قال قائلون : كل ما فى الجنة ثواب ليس بتفضل .

(٢) وقال بعضهم : بل ما فيها تفضل ليس بثواب .

* * *

القول فى الآجال

اختلفت المعتزلة فى ذلك على قولين :

اختلافهم فى الأجل

(١) فقال أكثر المعتزلة : الأجل هو الوقت الذى فى معلوم الله — سبحانه ! — أن الإنسان يموت فيه أو يقتل ؛ فإذا قتل قتل بأجله ، وإذا مات مات بأجله .

(٢) وشذَّ قوم من جُهّالهم : فزعموا أن الوقت الذى فى معلوم الله — سبحانه ! — أن الإنسان لو لم يقتل لبقى إليه هو أجله ، دون الوقت الذى قتل فيه .

* * *

لو لم يقتل المقتول ، هل كان يموت ؟

واختلف الذين زعموا أن الأجل هو الوقت الذى فى معلوم الله — سبحانه ! — أن الإنسان يموت فيه أو يقتل ، فى المقتول : لو لم يقتل هل كان يموت أم لا ؟ على ثلاثة أقاويل :

(١) فقال بعضهم : إن الرجل لو لم يقتل مات فى ذلك الوقت ، وهذا قول « أبى الهذيل » .

(٢) وقال بعضهم : يجوز لو لم يقتله القاتلُ أن يموت ، ويجوز أن يعيش

(٣) وأحال منهم محيلون هذا القول .

* * *

القول فى الأرزاق

الرزق ، وهل الحرام رزق ؟

قالت المعتزلة : إن الأجسامَ اللهُ خالقُها ، وكذلك الأرزاق ، وهى أرزاق الله — سبحانه ! — فمن غصب إنسانا مالاً أوطعاما فأكله أكل مارزق الله غيره ولم يرزقه إياه .

وزعموا بأجمعهم أن الله — سبحانه ! — لا يرزق الحرام ، كما لا يُمَلِّكُ الله الحرام ، وأن الله — سبحانه ! — إنما رزق الذى مَلَّكه إياهم ، دون الذى غَصَبه .

وقال أهل الإثبات : الأرزاق على ضربين : منها ماملَّكه الله الإنسان ، ومنها ما جعله غذاء له وقواماً لجسمه ، وإن كان حراما عليه فهو رزقه ؛ إذ جعله الله — سبحانه ! — غذاء له ؛ لأنه قوام لجسمه .

* * *

القول في الشهادة

اختلفت المعتزلة على أربعة أقاويل :

المراد بالشهادة

(١) فقال قائلون : هو الصبر على ما ينال الإنسان من ألم الجراح المؤدى إلى القتل والعَزْمُ على ذلك وعلى التقدم إلى الحرب وعلى الصبر على ما يصيبه ، وكذلك قالوا فى المَبْطُون[1] والغريق ومن مات تحت الهَدْمِ .

قالوا : وإن غوفِص[2] إنسانٌ من المسلمين بشىء مما ذكرنا فكان عزمه على التسليم والصبر قد كان تقدم ودخل فى جملة اعتقاده .

(٢) وقال قائلون : الشهادة هى الحكم من الله — سبحانه ! — لمن قُتِلَ من المؤمنين فى المعركة بأنه شهيد ، وتسميته بذلك .

(٣) وقال قائلون : الشهادة هى الحضور لقتال العدو ، إذا قتل سمى شهادة.

---

(١) المبطون : العليل البطن ، أو الذى به إسهال يمتد أشهرا لضعف المعدة

(٢) غوفص : أخذ على غرة مع القهر والغلبة

(٤) وقال قائلون : الشُّهَدَاء هم العُدُول ، قُتِلوا أو لم يُقْتَلوا .

وزعموا أن الله[1] — سبحانه! — قال (٢ : ١٤٣) : (وكذلك جعلناكم أمة وَسَطاً لتكونوا شُهَدَاء على الناس) فالشهداء هم المشاهدون لهم ولأعمالهم ، وهم العدول المَرْضيون .

* * *

القول في الخَتْم والطَّبع

اختلفت المعتزلة في ذلك على مقالتين :

المراد بالختم والطبع عندهم

(١) فزعم بعضهم أن الخَتْم من الله — سبحانه! — والطَّبْع على قلوب الكفار هو الشهادة والحكم أنهم لا يؤمنون ، وليس ذلك بمانع لهم من الإيمان .

(٢) وقال قائلون : الختم والطبع هو السَّواد في القلب ، كما يقال « طَبِعَ السيفُ » إذا صدىء ، من غير أن يكون ذلك ما نعالهم عما أمرهم به .

وقالوا : جَعَلَ الله ذلك سِمَةً[2] لهم تعرف الملائكة بتلك السِّمَة في القلب أهْلَ ولاية الله — سبحانه ! — من أهل عداوته .

وقال أهلُ الإثبات[3] : قوة الكفر طَبْع .

وقال بعضهم : معنى أن الله طَبَعَ على قلوب الكافرين أى خَلَقَ فيها الكفر .

وقالت « البكرية » ما سنذكره بعد هذا الموضع ، إن شاء الله .

* * *

---

(١) لم يفرقوا بين الشهداء في جمع شاهد وبين الشهداء في جمع شهيد ، وجعلوا الشهادة واحدة ، واللغة تفرق بينهما

(٢) السمة — بكسر السين — العلامة ، ومثله الوسم

(٣) هذا وما بعده زائد على المقالتين اللتين أجملهما أولا .

القول فى الهُدَى

هل يقال : هـدي الله الـكافرين أم لا ؟

اختلفت المعتزلة : هل يُقال إن الله ـ سبحانه ! ـ هَدَى الـكافرين أم لا ؟ على مقالتين :

(١) فقال أكثر المعتزلة : إن الله هَدَى الـكافرين فلم يهتدوا ، ونفعهم بأنْ قوّاهم على الطاعة فلم ينتفعوا ، وأصلحهم فلم يصلحوا .

(٢) وقال قائلون : لا نقول : إن الله هَدَى الـكافرين على وجه من الوجوه ، بأن بين لهم ودلّهم ؛ لأن بيان الله ودُعاءه هُدًى لمن قَبِلَ ، دون مَنْ لم يقبل ، كما أن دعاء إبليس إضلال لمن قبل دون من لم يقبل .

(٣) وقال أهل الإثبات[1] : لو هَدَى الله الـكافرين لاهتدوا ، فلما لم يهْدِهم لم يهتدوا ، وقد يهديهم بأن يُقوِّيهم على الهُدَى ، فتُسَمَّى القدرة على الهُدَى هُدًى ، وقد يهديهم بأن يخلق هداهم .

* * *

ما الهدى الذى يفعـله الله بالمؤمنين

واختلف الذين قالوا « إن الله هَدَى الـكافرين بأن بَيّن لهم ودَلّهم » و « إن هذا هو الهدى العام » فى الهدى الذى يفعله بالمؤمنين دون الـكافرين ، على مقالتين :

(١) فقال قائلون : قد نقول : إن الله هَدَى المؤمنين بأن سمّاهم مهتدين ، وحكم لهم بذلك .

وقالوا : ما يزيد الله المؤمنين بإيمانهم من الفوائد والألطاف هو هُدًى ، كما قال الله (٤٧ : ١٧) : (والذين اهْتَدَوْا زادهم هدى) .

(٢) وقال قائلون : لا نقول : إن الله هَدَى بأن سَمَّى وحَكَمَ ، ولـكن نقول : هدى الخلق أجمعين بأن دَلّهم وبَيّن لهم ، وأنه هَدَى المؤمنين بما يزيدهم من ألطافه ، وذلك ثواب يفعله بهم فى الدنيا ، وأنه يهديهم فى الآخرة إلى الجنة ، وذلك ثواب من الله ـ سبحانه ! ـ لهم ، كما قال (١٠ : ٩) : (يهديهم ربهم بإيمانهم تجرى من تحتهم الأنهار فى جنات النعيم) وهذا قول « الجبائى » .

وزعم «إبراهيم النظام[1]» أنه قد يجوز أن يسمى طاعة المؤمنين و إيمانهم بالهدى و بأنه هدى الله ، فيقال « هذا هُدَى الله » أى دينه .

* * *

القول فى الإضلال

المراد بالإضلال عندهم

واختلفوا فى ذلك على ثلاثة أقاويل :

(١) فقال أكثر المعتزلة : معنى الإضلال من الله يحتمل أن يكون التسمية لهم والحكم بأنهم ضالُّون ، ويحتمل أن يكون لما ضلوا عن أمر الله — سبحانه ! — أخبر أنه أضلهم : أى أنهم ضلوا عن دينه ، ويحتمل أن يكون الإضلال هو تَرْكَ إحداث اللطف والتسديد والتأييد الذى يفعله الله بالمؤمنين ؛ فيكون ترك ذلك إضلالا ، ويكون الإضلال فعلا حادثا ، ويحتمل أن يكون لما وجدهم ضلالا أخبر أنه أضَلّهم ، كما يقال « أجْبَنَ فلانٌ فلاناً » إذا وَجَدَه جبانا .

(٢) وقال بعضهم : إضلال الله الكافرين هو إهلاكه إياهم ، وهو عقوبة منه لهم ، واعتلّ بقول الله عز وجل (٥٤ : ٤٧) : (فى ضلالٍ وسُعُر) والسُّعُر : سُعُر النار ، و بقوله سبحانه (٣٢ : ١٠) : (أئذا ضللنا فى الأرض) أى هلكنا وتفرقت أجزاؤنا .

(٣) وقال أهل الإثبات أقاويل ؛ قال بعضهم : الإضلال عن الدين قوة على الكفر ، وقال بعضهم : الإضلال عن الدين هو الترك ، هذا قول « الكوسانى » ، وقال بعضهم : معنى أضلهم أى خلق ضلالهم .

وامتنعت المعتزلة أن تقول : إن الله — سبحانه ! — أضلّ عن الدين أحداً من خلقه .

* * *

(١) هذا زيادة على المقالتين

القول فى التوفيق والتسديد

المراد بالتوفيق والتسديد عندهم

اختلفوا فى التوفيق والتسديد ، على أربعة أقاويل :

(١) فقال قائلون : التوفيق من الله — سبحانه ! — ثوابٌ يفعله مع إيمان العبد ، ولا يقال للـكافر : مُوَفَّق ، وكذلك التسديد .

(٢) وقال قائلون : التوفيق هو الحـكم من الله أن الإنسان مُوَفق ، وكذلك التسديد .

(٣) وقال « جعفر بن حرب » : التوفيق والتسديد لطفان من ألطاف الله — سبحانه ! — لا يُوجِبَانِ الطاعةَ فى العبد ، ولا يضطرانِهِ إليها ، فإذا أتى الإنسانُ بالطاعة كان موفقا مُسَدَّدا .

(٤) وقال « الجُبَّائى » : التوفيق هو اللطف الذى فى معلوم الله — سبحانه ! — أنه إذا فعله وُفِّق الإنسانُ للايمان فى الوقت ؛ فيكون ذلك اللطف توفيقا لأن يؤمنَ ، و إن الـكافر إذا فعل به اللطف الذى يوفق للايمان فى الوقت الثانى فهو مُوَفق لأن يؤمن فى الثانى ، ولو كان فى هذا الوقت كافرا ، وكذلك العصمة عنده لطف من ألطاف الله .

وقال أهل الإثبات[1] : التوفيقُ هو قوة الإيمان ، وكذلك العصمة .

* * *

القول فى العصمة

المراد بالعصمة عندهم

اختلفوا فى العصمة :

فقال بعضهم : العصمة من الله — سبحانه ! — ثواب للمعتصمين .

* * *

(١) هذا زيادة على أربع المقالات كما لم يعتبر قول أهل الإثبات من عدة ما يجمل من المقالات فى مبحثى الختم والهدى ، فى حين أنه اعتبر قول أهل الإثبات من المقالات فى مبحث الإضلال

وقال بعضهم : العصمة لطف من الله يفعله بالعبد ، فيكون به معتصما .

وقال بعضهم : العصمة على وجهين : أحدهما هو الدعاء والبَيَانُ والزَّجْر والوَعْد والوعيد ، وقد فعله بالكافرين ، ولكن لا يُطْلَق أنه معصوم ، ويقال : إن الله عصمهُ فلم يعتصم ؛ والوجه الآخر ما يزيد الله المؤمنين بإيمانهم من الألطاف والأحكام والتأييد ، وقد يتفاضل الناسُ فى العصمة ، ويكون ضرب من العصمة إذا آتاه بعضَ عبيده آمَنَ طوْعاً ، وإذا أعطاه غيره ازداد كفرا ، وإذا منعه إياه أتى بكفر دون ذلك ، فيتفضل به على مَنْ يعلم أنه ينتفع ، ويمنعه مَنْ يعلم أنه يزداد كفرا .

قالوا : وقد يجوز أن يكون شىء صلاحاً لواحدٍ ضررا على غيره .

قالوا : وقد يعصم الله ـ سبحانه ! ـ من الشىء باضطرار ، كالعصمة من قَتْل نبيه ، صلى الله عليه وسلم !

القول في النُّصْرَةِ والخِذْلان

معنى النصرة عندهم

قالت المعتزلة : إن نَصْرَ الله المؤمنين قد يكون على معنى نصرهم بالحُجَّة ، كما قال سبحانه (٤٠ : ٥١) : (إنا لننصر رسلنا والذين آمنوا فى الحياة الدنيا) ، وقد تكون النصرة بمعنى أن يزلزل أقدام الكافرين ويُرْعِب قلوبَهم فينهزموا ، فيكون ناصراً للمؤمنين عليهم وخاذلا لهم بما طَرَحَهُ من الرُّعْب فى قلوبهم ، فإن انهزم المؤمنون لم يكن ذلك بخذلان من الله ـ سبحانه ! ـ لهم ، بل هم منصورون بالحجة على الكافرين وإن كانوا منهزمين .

وقال أهل الإثبات : النصر من الله ما يفعله ويقذفه فى قلوب المؤمنين : من الجرءة على الكافرين ، وقد تسمى القوة على الإيمان نَصْراً .

معنى الخذلان عندهم

فأما الخذلان فإنهم اختلفوا فيه على ثلاثة أقاويل :

(١) فقال بعضهم: الخذلان هو ترك الله ـ سبحانه ! ـ أن يحدث من الألطاف والزيادات ما يفعله بالمؤمنين ، كنحو قوله (٤٧ : ١٧) : (والذين اهتَدَوْا زادهم

هُدًى) فترْكُ الله — سبحانه ! — أن يفعل هو الخذلان من الله للكافرين .

(٢) وقال بعضهم : الخذلان من الله — سبحانه ! — هو تسميته إياهم والحكم بأنهم مخذولون .

(٣) وقال بعضهم : الخذلان عقوبة من الله — سبحانه ! — وهو ما يفعله بهم من العقوبات .

وقال أهل الإثبات قولين: قال بعضهم : الخذلانُ قوة الكفر، وقال بعضهم: خذَلهم : أى خلَق كفرهم .

* * *

القول فى الولاية والعداوة

اختلفت المعتزلة فى ذلك على مقالتين :

المراد بالولاية والعداوة والرضا والسخط

(١) فقالت المعتزلة إلا « بشر بن المعتمر » وطوائف منهم : إن الولاية من الله — سبحانه ! — للمؤمنين مع إيمانهم ، وكذلك عداوته للكافرين مع كفرهم ، والولاية — عندهم — الأحكام الشرعية ، والمَدْحُ ، وإحداثُ الألطافِ . والعداوة ضد ذلك ، وكذلك قالوا فى الرِّضا والسخط .

(٢) وقال « بشر بن المعتمر » : الولاية والعداوة تكونان بعد حال الإيمان والكفر .

وقال قائلون منهم[1] : الولاية مع الإيمان ، والعداوة مع الكفر ، وهما غير الأحكام والأسماء ، وكذلك الرضا والسخط غير الأحكام والأسماء .

وقال غير المعتزلة : الولاية والعداوة من صفات الذات ، وكذلك الرضا والسخط

* * *

القول فى الثواب فى الدنيا

هل يكون الثواب فى الدنيا ؟

اختلفت المعتزلة فى ذلك على مقالتين :

(١) فقال « إبراهيم النظام » : لا يكون الثواب إلا فى الآخرة ، وإن

---

(١) هذا زيادة على المقالتين

ما يفعله الله — سبحانه ! — بالمؤمنين فى الدنيا من المحبة والولاية ليس بثواب ، لأنه إنما يفعله بهم ليزدادوا إيمانا وليمتحنهم بالشكر عليه .

(٢) وقال سائر المعتزلة : إن الثواب قد يكون فى الدنيا ، و إن ما يفعله الله — سبحانه ! — من الولاية والرضا على المؤمنين فهو ثواب .

* * *

الإيمان ماهو عند المعتزلة

واختلفت المعتزلة فى الإيمان ، ما هو ؟ على ستة أقاويل :

(١) فقال قائلون : الإيمان هو جميعُ الطاعات فرضُها ونَفْلُها ، و إن المعاصى على ضر بين : منها صغائر ، ومنها كبائر ، و إن الكبائر على ضر بين : منها ماهو كفر ، ومنها ما ليس بكفر ، و إن الناس يكفرون من ثلاثة أوجه : رجل شبَّه الله بخلقه ، ورجل جَوَّره فى حكمه أو كَذَّبه فى خبره ، ورجل ردَّ ما أجمع المسلمون عليه عن نبيهم صلى الله عليه وسلم نصًا وتوقيفًا ، فأ كفَرُ هؤلاء مَنْ زعم أن البارىء جسم مؤلف محدود ، ولم يكفّروا مَنْ سماه جسما ولم يُعْطِهِ معانى الأجسام ، وأ كْفَرُوا مَنْ زعم أن الله — سبحانه ! — يُرَى كما ترى المرئيّاتُ بالمقابلة أو المحاذاة أو فى مكان حالاً فيه دون مكانٍ ، ولم يزعموا أنه يُرَى لا كالمرئيات ، وأ كفروا من زعم أن الله خلق الجورَ، وأراد السَّفَه ، وكلف الزَّمْنَى [1] والعَجَزَةَ ، الذين فيهم العجز ثابت ؛ لأن هؤلاء — بزعمهم — سَفَّهوا الله وجَوَّروهُ ، ولم يكفروا من قصد إلى قادرٍ على الفعل فقال : قد كلفه الله — سبحانه ! — وليس بقادر ؛ لأنه قد كذب على القادر عندهم فأخبر أنه ليس بقادر ، ولم يكذب على الله فى تكليفه إياه ولا وصَفَه بالعَبَث عندهم ، والقائل بهذا القول هم أصحابُ «أبى الهُذَيْل» و إلى هذا القول كان يذهب أبو الهذيل وحكى عنه أن الصغائر تُغْفَر لمن اجتنب الكبائر ، على طريق التَّفضُّل ، لا على طريق الاستحقاق .

---

(١) الزمنى — بفتح الزاى وسكون الميم — جمع زمن — بفتح بكسر — أو زمين كمريض ، وهو من أصابته الزمانة ، وهي العاهة أو فقد بعض الأعضاء

وزعم أن الإيمان كله إيمان بالله ، منه ما تركُهُ كفر ، ومنه ماتركه فِسْق ليس بكفر : كالصلاة وصيام شهر رمضان ، ومنه ما تركه صغير ليس بفِسْق ولا كفر ، ومنه ما تركه ليس بكفر ولا بعصيان: كالنوافل .

(٢) وقال « هشام الفُوَطِيُّ » : الإيمانُ جميعُ الطاعات فرضها ونفلُها ، والإيمان على ضربين : إيمانٌ بالله ، و إيمان لله ، ولا يقال : إنه إيمان بالله ، فالإيمان بالله ما كان تركُهُ كفراً بالله ، والإيمان لله يكون تركه كفرا ، و يكون تركه فسقاً ليس بكفر ، نحو الصلاة والزكاة ؛ فذلك إيمان لله : فمن تركه على الاستحلال كَفرَ ، ومن تركه على التحريم كان تركه فسقاً ليس بكفر ، ومما هو إيمان لله عند هشام ما يكون تركه صغيراً ليس بفسق .

(٣) وقال « عباد بن سليمان » : الإيمان هو جميع ما أمر الله ـ سبحانه ! ـ به من الفَرْض ، وما رغَّبَ فيه من النفل ، والإيمان على وجهين : إيمان بالله وهو ما كان تاركه أو تارك شيء منه كافرا كالملَّة والتوحيد ، والإيمان لله إذا تركه تارك لم يكفر ، ومن ذلك ما يكون تركه ضلالا وفسقا ، ومنه ما يكون تركه صغيرا ، وكل أفعال الجاهل بالله عنده كفر بالله .

(٤) وقال « إبراهيم النظام » : الإيمان اجتناب الكبائر، والكبائر: ما جاء فيه الوعيد ، وقد يجوز أن يكون فيما لم يجيء فيه الوعيد كبير[ة] عند الله ، ويجوز ألا يكونَ فيه كبير[ة] وإن لم يكن فيه كبير[ة] فالإيمانُ اجتنابُ ما فيه الوعيد عندنا وعند الله سبحانه ، و إن كان فيما لم يجيء فيه الوعيد كبير[ة] فالتسمية له بالإيمان و بأنه مؤمن يلزم باجتناب ما فيه الوعيد عندنا ، فأما عند الله ـ سبحانه ! ـ فاجتناب كل كبير .

(٥) وقال آخرون : الإيمان اجتنابُ ما فيه الوعيد عندنا وعند الله ، وهو مايلزم به الاسم ، وما سوى ذلك فصغير ، مغفور باجتناب الكبير .

(٦) وكان « محمد بن عبد الوهاب الجبائى » يزعم أن الإيمان لله هو جميع ما افترضه الله — سبحانه ! — على عباده ، وأن النوافل ليس بإيمان ، وأن كل خصلة من الخصال التى افترضها الله سبحانه فهى بعض إيمان لله ، وهى أيضا إيمان بالله ، وأن الفاسق الملىّ مؤمن من أسماء اللغة بما فعله من الإيمان .

وكان يزعم أن الأسماء على ضربين : منها أسماء اللغة ، ومنها أسماء الدين ، فأسماء اللغة المشتقة من الأفعال تتقضى مع تَقَضِّى الأفعال ، وأسماء الدين يسمى بها الإنسان بعد تقضّى فعله وفى حالة فعله ، فالفاسق الملى مؤمن من أسماء اللغة يتقضى الاسمُ عنه مع تقضى فعلِهِ للايمان ، وليس يسمى بالإيمان من أسماء الدين .

وكان يزعم أن فى اليهودى إيمانا نسميه به مؤمنا مسلما من أسماء اللغة .

وكانت المعتزلة بأسْرها قبله إلا « الأصم » تنكر أن يكون الفاسق مؤمنا ، وتقول : إن الفاسق ليس بمؤمن ولا كافر ، وتسميه منزلة بين المنزلتين ، وتقول : فى الفاسق إيمان لا نسميه به مؤمنا ، وفى اليهودى إيمان لا نسميه به مؤمنا .

وكان الجبائى يزعم أن من الذنوب صغائر وكبائر ، وأن الصغائر يستحق غفرانها باجتناب الكبائر ، وأن الكبائر تحبط الثواب على الإيمان ، واجتناب الكبائر يحبط عقاب الصغائر .

وكان يزعم أن العزم على الكبير[ة] كبير[ة] ، والعزم على الصغير[ة] صغير[ة] ، والعزم على الكفر كفر .

وكذلك قول « أبى الهذيل » كان يقول فى العازم : إنه كالمُقْدِمِ عليه .

وقال « أبو بكر الأصم » : الإيمانُ جميعُ الطاعات ، ومَنْ عمل كبيراً ليس بكفر من أهل الملة فهو فاسق بفعله للكبير ، لا كافر ولا منافق ، مؤمن بتوحيده ومافعل من طاعته .

وزعمت المعتزلة أن الله سَمّى إيمانًا مالم يكن فى اللغة إيمانا .

* * *

اختلافهم في تحديد الصغيرة والكبيرة

واختلفت المعتزلة — مع إقرارها بالصغائر والكبائر — فى الصغائر والكبائر على ثلاثة أقاويل :

(١) فقال قائلون منهم : كلُّ ما أتى فيه الوعيدُ فهو كبير ، وكلُّ مالم يأت فيه الوعيدُ فهو صغير .

(٢) وقال قائلون : كلُّ ما أتى فيه الوعيدُ فكبير ، وكلُّ ما كان مثله فى العظم فهو كبير ، وكلُّ مالم يأت فيه الوعيدُ أو فى مثله فقد يجوز أن يكون كله صغيرا ، ويجوز أن يكون بعضه كبيرا وبعضه صغيرا ، وليس يجوز ألا يكون صغيرا ولا شيئا منه .

(٣) وقال « جعفر بن مبشر » : كلُّ عمد كبير ، وكلُّ مرتكب لمعصية متعمدا لها فهو مرتكب لكبيرة .

* * *

اختلافهم فى غفران الصغائر

واختلفت المعتزلة فى غفران الصغائر على ثلاثة أقاويل :

(١) فقال قائلون : إن الله — سبحانه ! — يغفر الصغائر إذا اجتنبت الكبائر ، تفضلا .

(٢) وقال قائلون : يغفر الصغائر إذا اجتنبت الكبائر ، باستحقاق .

(٣) وقال قائلون : لا يغفر الصغائر إلا بالتوبة .

* * *

هل تجتمع الصغائر فتكون كبيرة ؟

واختلفت المعتزلة : هل يجوز أن يجتمع ما ليس بكبير وما ليس بكبير فيكون كبيرا ؟ على مقالتين :

(١) فقال كثير من المعتزلة : لا يجوز أن يجتمع ماليس بكبير وما ليس بكبير فيكون كبيرا ، وليس يجوز أن يجتمع ما ليس بكفر وما ليس بكفر فيكون كفرا .

(٢) وقال « الجبائى » : الصغائر تقع من مجتنبى الكبائر مغفورة ، ويجوز أن يجتمع ما ليس بكبير وما ليس بكبير من مجتنبى الكبائر فيكون ذلك كبيرا ، كالرجل يسرق درهما ثم درهما حتى يكون سارقا لخمسة دراهم يسرقها درهما درهما ، قد يجوز

أن يكون سَرِقَه كل درهم على انفراده صغيرا ، فإذا اجتمع ذلك كان كبيرا
وقال غيره من المعتزلة : إن لم يكن سَرِقَه كل درهم على انفرادِهِ كبيرا فليس ذلك إذا اجتمع كبيرا ، ولكن الذنب الكبير منه خمسة الدراهم .

* * *

من تاب ثم عاد ، هل يؤاخذ بما قبل التوبة ؟

واختلفت المعتزلة فى التائب يتوب من الذنب ثم يعود إليه : هل يؤخذ به ؟ على مقالتين :

(١) فقال قائلون : يؤخذ بالذنب الذى تاب منه إذا عاد إليه .

(٢) وقال قائلون : لا يؤخذ بما سلف ؛ لأنه قد تاب منه .

* * *

سارق الدرهم من حرز ، هل يفسق أم لا ؟

واختلفوا فى آخذ الدرهم وسارقه من حرز : هل يفسق أم لا ؟ على مقالتين :

(١) فزعم «أبو الهذيل» أنه فاسق ؛ لأنه قد أباح يده فقهاء من فقهاء المسلمين .

(٢) ولم يفسقه غيره من المعتزلة إلا «جعفر بن مبشر» إذا اعتمد ذلك .

* * *

اختلافهم فى مرتكب المعصية عامدا

واختلفوا فى خائن درهم فصاعداً ، على خمسة أقاويل :

(١) فزعم «جعفر بن مبشر» أن مرتكب معصية متعمدا لها فاسق ، وإن كانت سرقةَ درهم أو أقل أو أكثر ، وأى معصية كانت .

(٢) وقال «الجبائى» : من عزم أن يخون فى درهم وثلثين فى الوقت الثانى من حال عَزْمه ثم جاء الوقت الثانى فأراد ذلك وفعله فسَقَ ، لأن العزم على ذلك كفعل المعزوم عليه ، والإرادة لأخذ الدرهم وثلثين كأخذ الدرهم وثلثين ، فإذا اجتمع ذلك فهو كخائن خمسة دراهم .

(٣) وقال «أبو الهذيل» : لا يفسق إلا بأخذ خمسة دراهم من غير حِلِّها ، أو بمنعها ، ولا يفسق فى أقل من ذلك إلا سارق الدرهم بإباحة يده فقهاء من فقهاء الأمة .

(٤) وقال قائلون : لايفسق السارق لأقلّ من عشرة دراهم والخائن لأقلّ منها ، وإنما يفسق مَنْ سرق عشرة دراهم فصاعدا أوخانها .

(٥) وقال قائلون : لا يفسق الخائن إلا فى مائتىْ درهم ، وهذا قول «النظام»

* * *

اختلافهم فيمن لم يؤد زكاته

واختلفت المعتزلة فيمن لم يُؤَدِّ زكاته ، على مقالتين :

(١) فزعم « هشام الفُوَطِى » أنه لا يكون مانعاً للزكاة إلا إذا عزم ألا يؤديها أبدا ، فمن عزم ألا يؤديها وقتاً ما فليس بضالّ

(٢) وقال غيره من المعتزلة : من منعها أهل الحاجة وقد وجبت عليه لزمه الفسق إذا منع خمسة دراهم على قول أصحاب الخمسة ، أو عشرة على قول أصحاب العشرة ، أو مائتين على قول أصحاب المائتين

* * *

وأجمع أصحاب الوعيد من المعتزلة أن مَنْ أدخله الله النار خَلَّده فيها

* * *

هل يقال الفاسق: مؤمن أم لا ؟

واختلفت المعتزلة : هل يقال للفاسق « مؤمن » أم لا ؟ على ثلاث مقالات :

(١) فزعم بعضهم أنه يقال له « آمن » ولا يقال له : « مؤمن » وهذا قول « عبّاد » .

(٢) وقال قائلون : لا يقال آمن ولا يقال مؤمن .

(٣) وقال « الجبائى » : يقال « آمن » من أوصاف اللغة ، ويقال « مؤمن » من أسماء اللغة .

* * *

هل يعلم وعيد الكفار بالعقل أم لا ؟

واختلفت المعتزلة : هل يعلم وعيد الكفار بالعقل ، أو بالخبر دون العقل ؟ على ستة أقاويل :

(١) فقال بعضهم : العذاب على الكبائر كلها الكفرِ منها وغيرِ الكفر واجبٌ فى العقول ، وإن إدامته كذلك

(٢) وقال بعضهم : ليس يجب هذا فى كل الذنوب ، ولكن فى الكفر خاصة

(٣) وقال بعضهم : ليس يجب فى العقول إلا التفريق بين المحسن والمسىء والولى والعدو ، والتفرقة تكون بضروب شتى : منها تعذيب المذنب بعذاب لا ينقطع وسلامة المطيع من ذلك ، ومنها إفناؤه و إبقاء المطيع ، ومنها تفضيل المطيع فى النعيم ، ولله عندهم أن يعفو عن جميع المذنبين و يديم نعيمهم تفضلا

(٤) وقال بعض مَنْ يميل إلى هذا القول : مظالم العباد لا يجوز العفو عنها إلا بعد عفو أهلها ، و إن لم يقع العفو منهم فالقصاص واجب فيها

(٥) وقال « عباد بن سليمان » : إن أهل العفو يعلمون أن الله ــ سبحانه ! ــ يجازى على كل ذنب ، كائنا ما كان ، حتى يفرق بين الفاعل وغيره ، ولا يعلمون ماذلك الجزاء ، والله يعلم ماهو ، ولا يكون [العلم به] إلا من قبل السمع

(٦) وقال قائلون : ليس يعلم عقاب الكفار إلا من جهة الخبر

* * *

هل يجوز أن يعذب الله عبدا بذنب، ويغفره لغيره ؟

واختلفوا : هل كان يجوز فى العقل أن يغفر الله لعبده ذنبا و يعذب غيره على مثله ، أم لا ؟ على مقالتين :

(١) فأجاز ذلك بعضهم ، وهو « الجبائى »

(٢) وأنكره أكثرهم .

* * *

الأخبار العامة تبقى على عمومها

وأجمعت المعتزلة القائلون بالوعيد أن الأخبار إذا جاءت من عند الله ومَخرَجها عام كقوله (٨٢ : ١٤) : (و إن الفجار لفى جحيم) وقوله (٩٩ : ٧ و ٨) (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) فليس بجائز إلا أن تكون عامة فى جميع أهل الصنف الذى جاء فيهم الخبر من مُسْتَحِلّيهم ومحرميهم

وزعموا جميعا أنه لا يجوز أن يكون الخبر خاصا أو مستثنى منه والخبر ظاهر الإخبار والاستثناء والخصوصية ليسا بظاهرين

وليس يجوز عندهم أن يكون الخبر خاصا وقد جاء مجيئا عاما إلا ومع الخبر ما يخصصه أو تكون خصوصيته فى العقل ، ولا يجوز أن يكون خاصا ثم تجىء الخصوصيةُ بعد الخبر .

* * *

ما الذى يجب على من سمع الخبر العام إذا لم يكن فى العقل ما يخصصه ؟

واختلفوا إذا سمع السامع الخبر الذى ظاهره العموم ، ولم يكن فى العقل ما يخصصه ، ما الذى عليه فى ذلك؟ على مقالتين :

(١) فقال قائلون: عليه أن يقف فى عمومه حتى يتصفح القرآن والإجماع والأخبار فإذا لم يجد للخبر تخصيصا فى القرآن ولا فى الإجماع ولا فى الأخبار ولا فى السنن قَضَى على عمومه ، وهذا قول « النظام »

(٢) وقال قائلون : إذا جاء الخبر ومخرجه العموم فعلى السامع لذلك أن يجعله فى جميع مَنْ لزمه الاسم الذى سُمِّىَ به أهل تلك الصفة الذين جاء فيهم الخبر ، ولا يعرف من يلزمه ذلك الاسم حتى يلقى أهل اللغة فيعرفونه مَنِ الذى يلزمه ذلك الاسم ، فإذا علم ذلك من قبل أهل اللغة سمى به أهلها ، وقضى بعموم الخبر لمن لزمه الاسم

وزعم قائلُ هذا أنه لو كان فى معلوم الله — سبحانه ! — أنه يسمع الآية التى ظاهرها العموم مَنْ لا يسمع ما يخصصها لم يجز أن ينزلها إلا ومعها تخصيصها ، فلما كان فى معلومه أنه لا يسمع الآيَةَ التى ظاهرها العموم والمراد بها الخصوص إلا مَنْ يسمع تخصيصها إذا نزلها أوجب على كل من سمع آيةً ظاهرها العموم ولم يسمع لها تخصيصا أن يقضى على عمومها ، وهذا قول « أبى الهذيل » و « الشحام » .

* * *

بأى شىء يعلم وعيد أهل الكبائر ؟

واختلفوا : بأى شىء يعلم وعيد أهل الكبائر ؟ على ثلاثة أقاويل :

(١) فزعم زاعمون أن ذلك يعلم من جهة التنزيل ، وهذا قول «أبى الهذيل»

(٢) وقال بعضهم : ليس يعلم ذلك من قبل التنزيل ، ولكن من قبل التأويل ، وهذا قول « الفوطى » .

(٣) وقال «الأصم» : إنه ليس من قبل التنزيل علم ذلك ، ولا من قبل التأويل ، ولكن من قبل أن أهل الفسق مشتومون عند أهل الصلاة ، ولا يكون أحد مشتوماً إلا وهو عدو لله ، ومن كان عدوا لله كان من أهل النار .

* * *

رأيهم فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر

وأجمعت المعتزلة إلا «الأصم» على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مع الإمكان والقدرة : باللسان ، واليد ، والسيف ، كيف قدروا على ذلك .

* * *

فهذه أصول المعتزلة الخمسة التى يبنون عليها أمرهم قد أخبرنا عن اختلافهم فيها ، وهى : التوحيد ، والعدل ، والمنزلة بين المنزلتين ، وإثبات الوعيد ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

ذكر قول الجهمية(١)

ما تفرد به جهم

الذى تفرد به « جَهْمٌ » القولُ بأن الجنة والنار تبيدان وتَفْنَيَانِ ، وأن الإيمان هو المعرفة بالله فقط ، والكفر هو الجهل بالله فقط ، وأنه لا فعل لأحد فى الحقيقة إلا الله وحده ، وأنه هو الفاعل ، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهُم على المجاز ، كما يقال : تحركت الشجرة ، ودَارَ الفلك ، وزالت الشمس ، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس اللهُ — سبحانه ! — إلا أنه خلق للإنسان قوةً كان بها الفعلُ ، وخَلَقَ له إرادة للفعل واختياراً له منفردا بذلك ، كما خلق له طولا كان به طويلا ، ولونا كان به متلونا .

وكان « جهم » ينتحل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

وقُتل « جَهْم » بمرو ، قتله سَلْم بن أحْوَزَ المازنى فى آخر ملك بنى أمية .

ويحكى عنه أنه كان يقول : لا أقول إن الله — سبحانه ! — شىء ؛ لأن ذلك تشبيه له بالأشياء .

وكان يقول : إنَّ علم الله — سبحانه ! — مُحْدَثٌ ، فيما يحكى عنه ، ويقول بخلق القرآن ، وإنه لا يقال : إن الله لم يزل عالما بالأشياء قبل أن تكون .

---

(١) تقدمت لنا كلمة عن جهم بن صفوان (ص ٢٢٤) وهو أبو محرز ، مولى بنى راسب ، ينسبه قوم إلى ترمذ ، وينسبه آخرون إلى سمرقند انضم إلى الحارث ابن سريج إبان الفتن التى نشبت فى خراسان أواخر ملك بنى أمية ، ومن ثم قتل على يد مسلم بن أحوز (ووقع خطأ فى دائرة المعارف الإسلامية « سالم بن أحوز ») وقال فى دائرة المعارف : « وأتباعه يعرفون بالجهمية نسبة إليه ، وظلوا إلى القرن الحادى عشر حول ترمذ ، ثم اعتنقوا مذهب الأشاعرة » اهـ .

ذكر قول الضرارية

أصحاب «ضرار بن عمرو»

ما فارق به المعتزله

والذى فارق «ضرارُ بن عمرو»[1] به المعتزلةَ قولُه : إن أعمال العباد مخلوقة ، وإن فعلا واحدا لفاعلين ، أحدهما خَلَقه ، وهو الله ، والآخر اكتسبه ، وهو العبد ، وإن الله — عز وجل ! — فاعلٌ لأفعال العباد فى الحقيقة ، وهم فاعلون لها فى الحقيقة .

وكان يزعم أن الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل ، وأنها بعض المستطيع ، وأن الإنسان أعراض مجتمعة ، وكذلك الجسم أعراض مجتمعة : من لون ، وطعم ، ورائحة ، وحرارة ، وبرودة ، ومجَسَّة ، وغير ذلك ، وأن الأعراض قد يجوز أن تنقلب أجساما ، وأبى ذلك أكثر الناس ، وأن الإنسان قد يفعل الطول والعرض والعُمْق ، وإن كان ذلك أبعاضا للجسم .

وكان يزعم أن كل ما تولَّد عن فعله ، كالألم الحادث عن الضَّرْبة ، وذهاب الحجر الحادث عن الدفعة ، فعلٌ لله — سبحانه ! — وللانسان .

وكان يزعم أن معنى أن الله عالم قادر أنه ليس بجاهل ولا عاجز ، وكذلك كان يقول فى سائر صفات البارى لنفسه .

***

---

(١) ظهر ضرار بن عمرو فى أيام واصل بن عطاء ، وقد وضع بشر بن المعتمر كتابا فى الرد على ضرار سماه «كتاب الرد على ضرار» وذكر صاحب الانتصار نقلا عن ابن الراوندى كتابا سماه «التحريش» ذكر فيه مستند كل فرقة فيما هى عليه من كلام الرسول صلوات الله وسلامه عليه ، ولا بد أنه قد اختلق فيه ووضع .وخب فى الباطل ووضع

إنكاره حرف ابن مسعود

وحكى عنه أنه كان ينكر حرفَ ابن مسعود ، ويشهد أن الله ـ سبحانه ! ـ لم يُنْزِله ، وكذلك حرف أُبَيٍّ بن كعب

رأيه فى سرائر الناس

وأنه كان يزعم أنه لايدرى لعل سرائر العامة كلها كفر وتكذيب .

قال : ولو عرضوا عَلَيَّ إنساناً لوسعنى أن أقول : لعله يضمر الكفر .

قال : وكذلك إذا سئلت عنهم جميعاً ، قلت : لا أدرى لعلهم يسرُّون الكفر .

قوله فى رؤية الله فى الآخرة

وكان يزعم أن الله — سبحانه ! — يخلق حاسة سادسة يوم القيامة للمؤمنين ، يرون بها ماهيته — أى ماهو — وقد تابعه على ذلك « حفص الفرد » ، وغيره .

* * *

ذكر قول

« الحسين بن محمد النجار »

قوله في أفعال العباد

زعم «الحسين بن محمد النجار»[1] وأصحابه — وهم «الحسينية» أن أعمال العباد مخلوقة لله ، وهم فاعلون لها ، وأنه لا يكون في ملك الله — سبحانه ! — إلا ما يريده ، وأن الله — سبحانه ! — لم يزل مريداً أن يكون في وقته ما علم أنه يكون في وقته ، مريداً أن لا يكون ما علم أنه لا يكون .

قوله في الاستطاعة

وأن الاستطاعة لا يجوز أن تتقدم الفعل ، وأن العون من الله — سبحانه ! — يحدث في حال الفعل مع الفعل ، وهو الاستطاعة ، وأن الاستطاعة الواحدة لا يفعل بها فعلان ، وأن لكل فعل استطاعة تحدث معه إذا حدث ، وأن الاستطاعة لا تبقى ، وأن في وجودها وجود الفعل ، وفي عدمها عدم الفعل ، وأن استطاعة الإيمان توفيق وتسديد وفضل ونعمة وإحسان وهُدًى ، وأن استطاعة الكفر ضلال وخذلان وبلاء وشر ، وأنه جائز كون الطاعة في حال المعصية التي هي تركها ، بألا تكون كانت المعصية التي هي تركها في ذلك الوقت ، وبألا يكون كان الوقت وقتاً المعصية التي هي تركها .

وأن المؤمن مؤمنٌ مهتدٍ ، وفقّه الله — سبحانه ! — وهداهُ ، وأن الكافر مخذول ، خذله الله — سبحانه ! — وأضله ، وطَبَعَ على قلبه ، ولم يهده ، ولم ينظر له ، وخلق كفره ، ولم يصلحه ، ولو نظر له وأصلحه لكان صالحا .

---

(١) هو أبو عبد الله الحسين بن محمد بن عبد الله النجار ، كان حائكا في طراز العباس بن محمد الهاشمي ، وهو من متكلمي المجبرة ، وقد قيل : إنه كان يعمل الموازين من أهل بم ، وكان إذا تكلم سمع له صوت كصوت الخفاش ، وله مع النظام مجالس ومناظرات ، وسبب موته أنه تناظر مع النظام فأفحمه النظام فقام محموما ومات عقب ذلك

قوله فى إيلام الأطفال

وأنه جائز أن يؤلم الله — سبحانه ! — الأطفال فى الآخرة ، وجائز أن يتفضل عليهم فلا يؤلمهم .

وأن الله — سبحانه ! — لو لطف بجميع الكافرين لآمنوا ، وهو قادر أن يفعل بهم من الألطاف مالو فعله بهم لآمنوا ، وأن الله — سبحانه ! — كلَّفَ الكفار مالا يقدرون عليه ، لتركهم له ، لا لعجز حلّ فيهم ، ولا لآفة نزلت بهم .

وأن الإنسان لا يفعل فى غيره ، وأنه لا يفعل الأفعال إلا فى نفسه ، كنحو الحركات والسكون والإرادات والعلوم والكفر والإيمان ، وأن الإنسان لا يفعل ألما ، ولا إدراكا ، ولا رؤية ، ولا يفعل شيئا على طريق التولُّدِ .

وكان « برغوث » يميل إلى قوله ، ويزعم أن الأشياء المتولدة فعلُ الله بإيجاب الطبع ، وذلك أن الله — سبحانه ! — طبع الحجر طَبْعًا يذهب إذا دُفِع ، وطبع الحيوان طبعا يألم إذا ضرب وقطع .

وكان يزعم أن الله — سبحانه ! — لم يزل جواداً بنفى البخل عنه ، وأنه لم يزل متكلما ، بمعنى أنه لم يزل غير عاجز عن الكلام ، وأن كلام الله — سبحانه ! — مُحْدَث مخلوق .

وكان يقول فى التوحيد بقول المعتزلة ، إلا فى باب الإرادة والجود ، وكان يخالفهم فى القَدَر ، ويقول بالإرجاء .

وكان يزعم أنه جائز أن يُحَوِّلَ الله — سبحانه ! — العين إلى القلب ، ويجعل فى العين قوة القلب ، فيَرَى اللهَ — سبحانه ! — الإنسانُ بعينه : أى يعلمه بها ، وكان ينكر الرؤية لله عز وجل بالأبصار على غير هذا الوجه .

وكان يقول : إن الميت يموت بأجله ، وكذلك المقتول يُقْتَلُ بأجله .

وإن الله — سبحانه ! — يرزق الحلال ، ويرزق الحرام ، وإن الرزق على ضربين : رزق غذاء ، ورزق مِلْكٍ .

***

ذكر قول البكرية

وهو أصحاب « بكر بن أخت عبد الواحد بن زيد »

قوله فى الكبائر ومرتكبها

والذى كان يذهب إليه فى الكبائر التى تكون من أهل القبلة ، أنها نفاق كلها ، وأن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة عابد للشيطان ، مكذب لله ـ سبحانه! ـ جاحد له ، منافق ، فى الدرك الأسفل من النار ، مخلد فيها أبداً ، إن مات مُصِرًّا ، وأنه ليس فى قلبه لله ـ عز وجل ! ـ إجلال ولا تعظيم ، وهو ـ مع ذلك ـ مؤمن مسلم ، وأن فى الذنوب ماهو صغير ، وأن الإصرار على الصغائر كبائر .

رأيه فيمن طبع الله علي قلبه

وكان يزعم أن الإنسان إذا طبع الله ـ سبحانه ! ـ على قلبه ، لم يكن مخلصا أبداً .

وحكى عنه « زرقان » أن الإنسان مأمور بالإخلاص مع الطبع ، وأن الطبع الحائل بينه و بين الإخلاص عقوبة له ، وأنه مأمور بالإيمان مع الطبع الحائل بينه و بين الإيمان .

رأى عبد الواحد ابن زيد

وحكى « زُرْقَانُ » عن « عبدالواحد بن زيد» أنه كان يقول : إنه غير مأمور بالإخلاص ، وحكى بعض أصحابه عنه : أنه كان ينكر الأمر بما قد حِيل بينه و بينه .

وكان يزعم أن القاتل لا تَوْبة له ، وكان يزعم أن الأطفال الذين فى المهد لا يألمون ، ولو قطعوا وفصلوا ، و يجوز أن يكون الله ـ سبحانه ! ـ لَذَّذَهُم عند ما يضربون و يقطعون .

رأيه فى على وطلحة والزبير

وكان يقول فى عليّ ، وطلحة ، والزبير : إنهم مغفور لهم قتالُهم ، وإنه

---

(١) سماه صاحب الميزان بكر بن زياد الباهلى ، وذكر عن ابن حبان أنه قال عنه « دجال ، واضع للحديث ، وكان يحدث عن ابن المبارك » وقال البغدادى « وظهر خلاف البكرية من بكر ابن أخت عبد الواحد بن زياد ، وخلاف الضرارية من ضرار ابن عمرو ، وخلاف الجهمية من جهم بن صفوان ، وكان ظهور جهم وبكر وضرار فى أيام ظهور واصل بن عطاء فى ضلالته » اهـ

كفر وشرك ، وزعم أن الله ـ سبحانه ! ـ اطلع إلى أهل بدر ، فقال : اعملوا ما شئتم ، فقد غفرت لكم .

وكان يزعم أن الله يُرَى يومَ القيامة فى صورة يخلقها ، وأنه يكلم عباده منها .

وكان يزعم أن الإنسان هو الروح ، وكذلك جميع الحيوان ، ولم يكن يُجَوِّزُ أن يحدث الله فى جماد شيئا من الحياة ، والعلم ، والقدرة .

وكان يزعم أن الله هو المخترع للألم عند الضربة ، وقد يجوز عنده أن يحدث الضربة ، ولا يحدث الله ألما ، وكذلك قوله فى باب التولُّدِ .

وحكى عنه : أن الله بكل مكان .

وكان يقول : إن الاستطاعة قبل الفعل ، فيما حكى عنه « زرقان » .

وكان يحرِّمُ أكْلَ الثوم والبصل ، لأنه حرام على الإنسان أن يقرب المسجد إذا أكلهما ، وكان يرى الوضوء منه قرقرة البطن .

***

هذه حكاية قول قوم من النساك

وفى الأمة قوم ينتحلون النسك ، يزعمون أنه جائز على الله ــ سبحانه ! ــ الحلولُ فى الأجسام ، و إذا رأوا شيئا يستحسنونه قالوا : لا ندرى لعله ربنا .

ومنهم من يقول : إنه يُرَى الله ــ سبحانه ! ــ فى الدنيا على قدر الأعمال ، فمن كان عمله أحسن رأى معبوده أحسن .

ومنهم من يجوز على الله ــ سبحانه !ــ المعانقة والملامسة والمجالسة فى الدنيا ، وجوزوا مع ذلك على الله ــ تعالى عن قولهم !ــ أن نلمسه .

ومنهم من يزعم أن الله ــ سبحانهُ ! ــ ذوأعضاء وجوارح وأبعاض لحم ودم على صورة الإنسان ، له ما للانسان من الجوارح ، تعالى ربنا عن ذلك علوا كبيراً !!

وكان فى الصوفية رجل يعرف بأبى شعيب ، يزعم أن الله يُسَرُّ ويفرح بطاعة أوليائه ، و يغتمُّ ويحزن إذا عَصَوْهُ .

وفى النساك قوم يزعمون أن العبادة تبلغ بهم إلى منزلة تزول عنهم العبادات وتكون الأشياء المحظورات على غيرهم من الزنا وغيره مباحاتٍ لهم .

وفيهم من يزعم أن العبادة تبلغ بهم أن يروا الله ــ سبحانه ! ــ ويأكلوا من ثمار الجنة ، و يعانقوا الحورَ العينَ فى الدنيا ، و يحاربوا الشياطين .

ومنهم من يزعم أن العبادة تبلغ بهم إلى أن يكونوا أفضل من النبيين ، والملائكة المقرّبين .

***

هذه حكاية جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة

جملةُ ما عليه أهلُ الحديث والسنة : الإقرارُ بالله وملائكته وكتبه ورُسُله ، وما جاء من عند الله ، وما رواه الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لا يردُّون من ذلك شيئا ، وأن الله — سبحانه ! — إله واحدٌ فردٌ صمدٌ ، لا إله غيره ، لم يتخذ صاحبة ولا ولداً ، وأن محمداً عبدُه ورسوله ، وأن الجنة حق ، وأن النار حق ، وأن الساعة آتية لا ريب فيها ، وأن الله يبعثُ مَنْ فِي القُبُور .

وأن الله — سبحانه ! — عَلَى عرشه ، كما قال (٢٠ : ٥) : (الرحمنُ على العرش استوى) ، وأن له يدين بلا كيفٍ ، كما قال (٣٨ : ٧٥) : (خلقتُ بيديّ) ، وكما قال (٥ : ٦٤) : (بَلْ يَدَاهُ مَبسوطتَانِ) ، وأن له عينين بلا كيفٍ ، كما قال (٥٤ : ١٤) : (تجرى بأعيننا) ، وأن له وجها ، كما قال (٥٥ : ٢٧) : (ويبقى وَجْهُ ربك ذو الجلال والاكرام) .

وأن أسماء الله لا يقال : إنها غير الله ، كما قالت المعتزلة والخوارج ، وأقرُّوا أن لله — سبحانه ! — علماً كما قال (٤ : ١٦٦) : (أنزله بعلمه) ، وكما قال : (٣٥ : ١١) : (وما تحمل من أنثى ، ولا تضع إلا بعلمه) .

وأثبتوا السمع والبصر ، ولم ينفوا ذلك عن الله ، كما نفته المعتزلة ، وأثبتوا لله القوة ، كما قال (٤١ : ١٥) : (أو لم يروا أن الله الذى خلقهم هو أشدُّ منهم قوّةً) .

وقالوا : إنه لا يكون فى الأرض من خير ولا شر ، إلا ما شاء الله ، وإن الأشياء تكون بمشيئة الله ، كما قال عز وجل : (٨١ : ٢٩) : (وما تشاءون إلا إلا أن يشاء الله) ، وكما قال المسلمون : ما شاء الله كان ، وما لا يشاء لا يكون .

وقالوا : إن أحداً لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله ، أو يكون أحد يقدر أن يخرج عن علم الله ، أو أن يفعل شيئا علم الله أنه لا يفعله .

وأقرّوا أنه لا خالق إلا الله ، وأن سيئات العباد يخلقها الله ، وأن أعمال العباد يخلقها الله عز وجل ، وأن العباد لا يقدرون أن يخلقوا [منها] شيئاً .

وأن الله وفّقَ المؤمنين لطاعته ، وخَذَلَ الكافرين ، واطف بالمؤمنين ، ونَظَرَ لهم ، وأصلحهم ، وهَدَاهم ، ولم يلطف بالكافرين ، ولا أصلحهم ، ولا هداهم ، ولو أصلحهم لكانوا صالحين ، ولو هداهم لكانوا مهتدين .

وأن الله ـ سبحانه ! ـ يقدر أن يصلح الكافرين ، ويلطف بهم ، حتى يكونوا مؤمنين ، ولكنه أراد أن لا يصلح الكافرين ، ويلطف بهم ، حتى يكونوا مؤمنين ، ولكنه أراد أن يكونوا كافرين كما علم ، وخذلهم ، وأضلّهم ، وطبع على قلوبهم

وأن الخير والشر بقضاء الله وقَدَرِه ، ويؤمنون بقضاء الله وقدره ، خيره وشره ، حلوه ومُرّه ، ويؤمنون أنهم لا يملكون لأنفسهم نفعاً ولا ضرا ، إلا ما شاء الله ، كما قال ، ويلجئون أمرهم إلى الله ـ سبحانه ! ـ ويثبتون الحاجة إلى الله فى كل وقت ، والفقر إلى الله فى كل حال .

ويقولون : إن القرآن كلام الله غير مخلوق ، والكلام فى الوقف واللفظ مَنْ قال باللفظ أو بالوقف فهو مبتدع عندهم ، لا يقال : اللفظ بالقرآن مخلوق ، ولا يقال : غير مخلوق .

ويقولون : إن الله ـ سبحانه ! ـ يُرَى بالأبصار يوم القيامة ، كما يُرَى القمر ليلة البدر ، يَرَاه المؤمنون ، ولا يراه الكافرون ؛ لأنهم عن الله محجوبون ، قال الله عز وجل (٨٣ : ١٥) : (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) وإن موسى — عليه السلام ! — سأل الله سبحانه الرؤية فى الدنيا ، وإن الله

ـ سبحانه ! ـ تجلّى للجبل ، فجعله دكاًّ ، فأعلمه بذلك أنه لا يراه فى الدنيا ، بل يراه فى الآخرة .

ولا يكفرون أحداً من أهل القبلة بذنب يرتكبه ، كنحو الزنا والسرقة ، وما أشبه ذلك من الكبائر ، وهم بما معهم من الإيمان مؤمنون ، وإن ارتكبوا الكبائر .

والإيمان ـ عندهم ـ هو الإيمان بالله ، وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، وبالقدر خيره وشرّه ، حُلْوه ومُرّه ، وأنّ ما أخطأهم لم يكن ليصيبهم ، و[أن] ما أصابهم لم يكن ليخطئهم . والإسلام هو : أن يشهد أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسولُ الله ، على ما جاء فى الحديث ، والإسلام عندهم غير الإيمان .

ويُقِرّون بأن الله ـ سبحانه ! ـ مقلِّبُ القلوب .

ويُقِرون بشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأنها لأهل الكبائر من أمته ، وبعذاب القبر ، وأن الحوض حق ، والصراط حق ، والبعث بعد الموت حق ، والمحاسبة من الله عز وجل للعباد حق ، والوقوف بين يدى الله حق .

ويُقِرون بأن الإيمان قول وعمل ، يزيد وينقص ، ولا يقولون : مخلوق ولا غير مخلوق ، ويقولون : أسماء الله هى الله ، ولا يشهدون على أحد من أهل الكبائر بالنار ، ولا يحكمون بالجنة لأحد من الموحِّدينَ حتى يكون الله ـ سبحانه ! ـ ينزلهم حيث شاء ، ويقولون : أمرهم إلى الله ، إن شاء عذبهم ، وإن شاء غَفَرَ لهم ، ويؤمنون بأن الله ـ سبحانه ! ـ يخرج قوما من الموحدين من النار ، على ما جاءت به الروايات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وينكرون الجدَلَ ، والمراء فى الدين ، والخصومة فى القدر ، والمناظرة فيما يتناظر فيه أهل الجدَلِ ويتنازعون فيه من دينهم ، بالتسليم للروايات الصحيحة ، ولما جاءت به الآثار التى رواها الثقاتُ ، عَدْلاً عن عدل ، حتى ينتهى ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا يقولون : كيف ؟ ولا لِمَ ؟ لأن ذلك بدعة .

ويقولون : إن الله لم يأمر بالشر ؛ بل نهى عنه ، وأمر بالخير ، ولم يرض بالشر ، وإن كان مُريداً له .

ويعرفون حق السلف الذين اختارهم الله — سبحانه ! — لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم ، ويأخذون بفضائلهم ، ويُمْسِكون عما شَجَرَ بينهم صغيرهم وكبيرهم ، ويقدمون أبا بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم عليا ، رضوان الله عليهم ! .

ويقرون أنهم الخلفاء الراشدون المهديُّون أفضلُ الناسِ كلهم بعد النبي صلى الله عليه وسلم .

ويصدقون بالأحاديث التي جاءت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أن الله — سبحانه ! — ينزل إلى السماء الدنيا فيقول : هل من مستغفر ؟ كما جاء في الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويأخذون بالكتاب والسنة كما قال الله عز وجل (٤ : ٥٩) : (فإن تنازعتم في شيء فَرُدُّوه إلى الله والرسول) ويَرَوْن اتِّباعَ مَنْ سَلَفَ مِنْ أئمة الدين ، وألا يبتدعوا في دينهم ما لم يأذن به الله .

ويقِرُّون أن الله — سبحانه ! — يجيء يوم القيامة كما قال (٨٩ : ٢٢) : (وجاء رَبُّكَ والملك صفاً صفا) ، وأن الله يقرب من خلقه كيف شاء كما قال (٥٠ : ١٦) : (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) .

ويَرَوْنَ العيد والجمعة والجماعة خَلْفَ كل إمام ، بَرٍّ وفاجر ، ويثبتون المَسْحَ على الخفين سنّة ، ويَرَوْنَه في الحَضَر والسَّفَر ، ويُثْبِتُونَ فرضَ الجهاد للمشركين منذ بعث الله نبيه — صلى الله عليه وسلم ! — إلى آخر عصابة تقاتل الدجال ، وبعد ذلك .

ويَرَوْنَ الدعاء لأئمة المسلمين بالصَّلَاح ، وألا يخرجوا عليهم بالسيف ، وألا يقاتلوا في الفتنة ، ويصدقون بخروج الدَّجال ، وأن عيسى بن مريم يقتله .

ويؤمنون بمنكر ونكير ، والمعراج ، والرؤيا في المنام ، وأن الدعاء لموتى المسلمين والصَّدقة عنهم بعد موتهم تَصِلُ إليهم .

ويُصَدِّقون بأن فى الدنيا سَحَرَةً ، وأن الساحر كافر ، كما قال الله تعالى ، وأن السحر كائن موجود فى الدنيا .

ويَرَوْنَ الصلاة على كل مَنْ مات من أهل القِبْلَةِ برِّهم وفاجرهم ومُوَارَثَتهم .

ويُقِرُّون أن الجنة والنار مخلوقتان .

وأن من مات مات بأجَله ، وكذلك من قُتِلَ قتل بأجله .

وأن الأرزاق من قِبَل الله — سبحانه ! — يرزقها عباده ، حلالا كانت أم حراما .

وأن الشيطان يُوَسْوِس للانسان ويُشَكِّكه ويتخبَّطه .

وأن الصالحين قد يجوز أن يخصهم الله بآيات تظهر عليهم .

وأن السنة لا تُنْسَخُ بالقرآن .

وأن الأطفال أمرهم إلى الله : إن شاء عذبهم ، وإن شاء فعل بهم ما أراد .

وأن الله عالم ما العباد عاملون ، وكتب أن ذلك يكون ، وأن الأمور بيد الله .

ويَرَوْنَ الصبر على حكم الله ، والأخذ بما أمر الله به ، والانتهاء عما نهى الله عنه ، وإخلاص العمل ، والنصيحة للمسلمين ، ويَدينون بعبادة الله فى العابدين ، والنصيحة لجماعة المسلمين ، واجتناب الكبائر والزنا وقَوْل الزور والعَصَبية والفخر والكبر والإزراء على الناس والعُجْب(١) .

---

(١) فى كل مسألة من هذه المسائل يوجد فى أهل الفرق من يخالف فيها أهل السنة والحديث ، وكل ذلك قد مضى مفصلا فى كلام المخالفين

ويَرَوْن مُجانبة كل داع إلى بدعة ، والتشاغل بقراءة القرآن وكتابة الآثار ، والنظر فى الفقه مع التواضع والاستكانة وحُسْنِ الخلق وبذل المعروف وكَفّ الأذى وترك الغيبة والنميمة والسِّعاية وتفقُّد المأكل والمشرب .

فهذه جملة ما يأمرون به ، ويستعملونه ، ويَرَوْنَه

وبكل ماذكرنا من قولهم نقول ، وإليه نذهب ، وما توفيقنا إلا بالله وهو حسبنا ونعم الوكيل ، وبه نستعين ، وعليه نتوكل وإليه المصير .

ذكر قول أصحاب
عبد الله بن سعيد القَطَّان

فأما أصحاب « عبد الله بن سعيد القطان » فإنهم يقولون بأكثر ما ذكرناه عن أهل السنة ، ويثبتون أن البارئ — تعالى ! — لم يزل حيا عالما قادرا سميعا بصيرا عزيزا عظيما جليلا كبيرا كريما مريدا متكلما جَوَادا .

ويثبتون العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والعظمة والجلال والكبرياء والإرادة والكلام صفاتٍ لله تعالى سبحانه .

ويقولون : إن أسماء الله — سبحانه ! — وصفاته لا يقال: هى غيره ، ولا يقال : إن علمه غيره كما قالت الجهمية ، ولا يقال : إن علمه هو هو كما قال بعضُ المعتزلة ، وكذلك قولهم فى سائر الصفات ، ولا يقولون : العلم هو القدرة ، ولا يقولون : غير القدرة ، ويزعمون أن الصفات قائمة بالله ، وأن الله لم يزل راضيا عمن يعلم أنه يموت مؤمنا ، ساخطا على من يعلم أنه يموت كافرا ، وكذلك قوله فى الولاية والعداوة والمحبة .

وكان يزعم أن القرآن كلامُ الله غير مخلوق ، وقوله فى القَدَر كما حكينا عن أهل السنة والحديث ، وكذلك قوله فى أهل الكبائر ، وكذلك قوله فى رؤية الله — سبحانه ! — بالأبصار

وكان يزعم أن البارئ لم يَزَلْ ، ولا مكان ولا زمان قبل الخلق ، وأنه على مالم يزل عليه ، وأنه مُسْتَوٍ على عرشه كما قال ، وأنه فوق كل شىء .

* * *

ذكر قول
زهير الأثريّ

فأما أصحاب « زهير الأثرى » فإن زهيرا كان يقول : إن الله — سبحانه ! — بكل مكان ، وإنه —مع ذلك— مُسْتَوٍ على عرشه ، وإنه يُرَى بالأبصار بلا كيف، وإنه موجود الذات بكل مكان ، وإنه ليس بجسمٍ ، ولا محدودٍ ، ولايجوز عليه الحلولُ والمماسّة ، ويزعم أنه يجيء يوم القيامة كما قال (٨٩ : ٢٢) : (وجاء ربك) بلا كيفٍ .

ويزعم أن القرآن كلامُ الله مُحْـدَث ، غيرُ مخلوق ، وأن القرآن يوجَدُ فى أماكِنَ كثيرة فى وقت واحدٍ ، وأن إرادة الله سبحانه ! — ومحبته قائمتان بالله .

ويقول بالاستثناء كما يقول أصحاب الاستثناء من المرجئة الذين حكينا قولهم فى الوعيد ، ويقول فى القَدَر بقول المعتزلة ، ويزعم هو وسائر المرجئة أن الفُسّاقَ من أهل القبلة مؤمنون بما معهم من الإيمان ، فاسقون بارتكاب الكبائر ، وأمرهم إلى الله — سبحانه ! — إن شاء عذّبهم ، وإن شاء عفا عنهم .

* * *

ذكر قول
أبى مُعاذٍ التومَنيّ

وأما « أبو معاذٍ التُّومَنيُّ » فإنه يوافق زهيرا فى أكثر أقواله ، ويخالفه فى القرآن ، ويزعم أن كلام الله حدَث غير محدث ، ولا مخلوق ، وهو قائم بالله لا فى مكانٍ ، وكذلك قوله فى إرادته ومحبته .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

قد تم — بحَمْد الله تعالى ، وتوفيقه ، ومعونته — مُرَاجعــة الجزء الأول من كتاب «مقالات الإسلاميين» لأبي الحسن الأشعري شيخ أهل السنة والجماعة ، رضي الله تعالى عنه ! ويليه — إن شاء الله تعالى — الجزء الثاني من الـكتاب ، مفتتحا باختلاف الناس في الدقيق «ذكر اختلاف المتكلمين في الجسم» نسأل الذي بيده ملـكوت كل شيء أن يُيَسِّر لنا إتمامه ، وأن يوفقنا ويُسَدِّد خطانا ويرشدنا إلى الصراط المستقيم ، آمين .



مقالات الإسلاميين

واختلاف المصلين

تأليف

شيخ أهل السنة والجماعة الإمام

أبى الحسن على بن إسماعيل ، الأشعرى

المتوفى فى عام ٣٣٠ من الهجرة

بتحقيق

محمد محيى الدين عبد الحميد

عفا الله تعالى عنه !

الجزء الثانى

ملتزمة الطبع والنشر

مكتبة النهضة المصرية

٩ شارع عدلى باشا ، القاهرة

الطبعة الأولى

فى سنة ١٣٧٣هـ — ١٩٥٤ م

مطبعة السعادة بمصر

الحمد لله رب العالمين ، وصلاتُه وسلامُه على إمام المتقين ،
ولا عُدْوَانَ إلا على الظالمين .

* * *

هذا ذكر اختلاف الناس في الدقيق :

(١)

اختلف المتكلمون في الجسم ما هو ، على اثنتي عشرة مقالة[1] :

(١) فقال قائلون : الجسم هو : ما احْتَمَل الأعْرَاضَ كالحركات والسكون، وما أشبه ذلك ؛ فلا جسم إلا مااحتمل الأعراض ، ولا ما يحتمل أن تَحُلَّ الأعراضُ فيه إلا جسم .

وزعموا أن الجزء الذى لا يتجزأ جسم يحتمل الأعراض ، وكذلك معنى الجوهر أنه يحتمل الأعراض ، وهذا قول « أبي الحسين الصالحى » .

وزعم صاحب هذا القول أن الجزء محتمِلٌ لجميع أجناس الأعراض ، غير أن التأليف لا يُسَمَّى حتى يكون تأليفٌ آخر ، ولكنّ أحدهما قد يجوز على الجزء ولا نسمّيه تأليفاً اتِّباعاً للغة .

قالوا : وذلك أن أهل اللغة لم يُجيزوا مماسّة لاشيء ، قالوا : فإنما سُمّى ذلك عند مجامعة الآخَرِ له ، وإلاّ فحظّه من ذلك قد يَقْدِر الله سبحانه أن يُحدثه فيه ، وإن لم يكن آخر معه إذا كان يقوم به ولا يقوم بأخيه .

وشبّهوا ذلك بالإنسان يحرِّك أسنانه ، فإن كان في فِيهِ شيء فذلك مَضْغ ، وإن لم يكن في فيه شيء لم يُسمَّ ذلك مضغاً .

(٢) وقال قائلون : الجسم إنما كان جسماً للتأليف والاجتماع ، وزعم هؤلاء أن الجزء الذى لايتجزّأ إذا جامع جزءاً آخر لايتجزأ فكل واحد منهما جسمٌ في حال الاجتماع ؛ لأنه مؤتلف بالآخر ، فإذا افترقا لم يَكُونا ولا واحدٌ منهما جسما ، وهذا قول بعض البغداديين وأظنّه « عيسى الصوفى » .

(٣) وقال قائلون : معنى الجسم أنه مُؤْتَلف ، وأقلّ الأجسام جزءان ، ويزعمون أن الجزءين إذا تألّفا فليس كل واحد منهما جسما ، ولكن الجسم هو

---

(١) سترى أن الأقاويل في هذه المسألة ثلاثة عشر قولا .

الجزءان جميعاً ، و إنه يستحيل أن يكون التركيبُ فى واحد ، والواحد يحتمل اللون والطعم والرائحة وجميعَ الأعراض إلا التركيب، وأحسب هذا القولَ «للإسكافى» .

وزعموا أن قول القائل « يجوز أن يُجمع إليهما ثالثٌ » خطأٌ محال ؛ لأن كل واحد منهما مُشغل لصاحبه ، و إذا أشغله لم يكن للآخر مكان؛ لأنه إن كان جزءان مكانهما واحد فقد ماسَّ الشىء أكثر من قَدْره ، ولو جاز ذلك جاز أن تكون الدنيا تدخل فى قبضة ؛ فلهذا قال « لا يماسّ الشىء أكثر من قدره » ، وهذا قول « أبى بشر صالح بن أبى صالح » ومَنْ وافقه .

(٤) وقال أبو الهُذَيْل : الجسمُ هو ماله يمين وشمال وظَهْر و بَطْن وأَعْلَى وأَسْفَل، وأقلّ ما يكون الجسم ستة أجزاء : أحدها يمين، والآخر شمال، وأحدها ظهر ، والآخر بطن ، وأحدها أعلى ، والآخر أسفل ، و إن الجزء الواحد الذى لا يتجزأ [يماسّ] ستة أمثاله ، و إنه يتحرك و يسكن ، و يجامع غيره ، ويجوز عليه السكون والمماسّة ، ولا يحتمل اللون والطعم والرائحة ولا شيئاً من الأعراض غير ما ذكرنا حتى تجتمع هذه الستة الأجزاء[١] ، فإذا اجتمعت فهى الجسم ، وحينئذ يحتمل ما وصفنا .

(٥) وزعم بعض المتكلمين أن الجزءين اللّذَيْن لا يتجزآن يحلّهما جميعاً التأليف ، وأن التأليف الواحد يكون فى مكانين ، وهذا قول « الجُبّائى » .

(٦) وقال معمّر : هو الطويلُ العريضُ العميقُ ، وأقلّ الأجسام ثمانية أجزاء ، فإذا اجتمعت الأجزاء وجبت الأعراض ، وهى تفعلها بإيجاب الطَّبْع ، وإن كل جزء يفعل فى نفسه مايحلّه من الأعراض، وزعم أنه إذا انضمّ جزء إلى جزء حدث طول، وأن العَرْض يكون بانضمام جزءين إليهما ، وأن العُمْق يحدث بأن يُطبق على أربعة أجزاء أربعةُ أجزاء فتكون الثمانية الأجزاء[١] جسماً عريضاً طويلاً عميقاً .

---

(١) الفصيح أن يقال « ستة الأجزاء » ونحوها ، بتنكير اسم العدد وتعريف المعدود .

(٧) وقال هشام بن عمرو الفوطى : إن الجسم ستة وثلاثون جزءاً لا يتجزأ ، وذلك أنه جعله ستة أركان ، وجعل كل ركن منه ستة أجزاء ؛ فالذى قال أبو الهذيل إنه جزء جعله هشام ركنا ، وزعم أن الأجزاء لا تجوز عليها المُمَاسة ، وأن المماسّات للأركان ، وأن الأركان التى كل ركن منها ستة أجزاء ليست الستة الأجزاء مماسّه ولا مباينةً ، ولا يجوز ذلك إلا على الأركان ، فإذا كانَ كذلك فهو محتمل لجميع الأعراض من اللون والطعم والرائحة والخشونة واللين والبرودة ، وما أشبه ذلك .

(٨) وقال قائلون : الجسم الذى سماه أهل اللغة جسما هو ما كان طويلا عريضاً عميقاً ، ولم يحدّدوا فى ذلك عدداً من الأجزاء وإن كان لأجزاء الجسم عدد معلوم .

(٩) وقال هشام بن الحكم : معنى الجسم أنه موجود ، وكان يقول : إنما أريد بقولى جسمٌ أنه موجود ، وأنه شيء (١) ، وأنه قائم بنفسه .

(١٠) وقال النَّظّام : الجسم هو الطويل العريض العميق ، وليس لأجزائه عدد يُوقف عليه ، وإنه لا نِصْفَ إلا وله نصفٌ ، ولا جزء إلا وله جزء ، وكانت الفلاسفة تجعل حدّ الجسم أنه العريض العميق .

(١١) وقال عباد بن سليمان : الجسم هو الجوهر والأعراض التى لا ينفكُّ منها ، وما كان قد ينفك منها من الأعراض فليس ذلك من الجسم ، بل ذلك غيرُ الجسم ، وكان يقول : الجسم هو المكان ، ويعتلّ فى البارىء تعالى أنه ليس بجسم بأنه لو كان جسما لكان مكانا ، ويعتلّ أيضاً بأنه لو كان جسما لكان له نصف .

(١٢) وقال ضِرار بن عمرو : الجسم أعراض ألّفت وجُمعت فقامت وثبتت فصارت جسما يحتمل الأعراض إذا حلّ (؟) والتغييرَ من حال إلى حال ، وتلك الأعراض هى ما لا تخلو الأجسام منه أو من ضدّه ، نحو الحياة والموت اللذين

(١) يؤخذ من هذا أنه يجعل الجسم والشىء والقائم بنفسه ألفاظا مترادفة .

لا يخلو الجسم من واحد منهما ، والألوان والطعوم التى لاينفك من واحد من جنسها ، وكذلك الزنة كالثقل والخفّة ، وكذلك الخشونة واللين ، والحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، وكذلك الصمد .

فأما ما ينفك منه [و] من ضده فليس ببعض له عنده ، وذلك كالقدرة والألم والعلم والجهل .

وليس يجوز عنده أن تجتمع هذه الأعراض وتصير أجساداً بعد وجودها ، ومحال أن يُفعل بها ذلك إلا فى حال ابتدائها ؛ لأنها لا تخرج إلى الوجود إلا مجتمعةً ، وقد يمكن أن يجتمع عنده كلها وهى موجودة ، ومحال أن يفترق كلها وهى موجودة ؛ لأنها لو افترقت مع الوجود لكان اللون موجوداً لا لمُلَوَّن ، والحياة موجودةً لا لِحَىٍّ ؛ فإذا قلت له : فليس يجوز على هذا القياس عليها الافتراقُ ؟ قال مرةً : افتراقها فناؤها ، وقال مرةً : الافتراق يجوز على الجسمين ، فأما أبعاض الجسم مع الوجود فلا .

وقد يجوز عنده أن يفنى بعض الجسم وهو موجود على أن يُجعل مكانه ضدُّه ، فإن لم يختلف الضدّان يَفْنَى مع البعض ، وليس يجوز عنده أن يفنى الأكثر ولا النصف على هذه الشّريطة ؛ لأن الحكم فيما زعم للأغلب ، فإذا كان الأغلب باقيا كانت سِمَةُ الجسم باقية ، وإذا ارتفع الأغلب لم تبق السمة على الأقلّ ، وقد يجوز عنده أن يُفنى الله بعضه ويُحدث ضده وهو متحرك ؛ فيكون الكل الذى منه البعض الحادث فى حال وجود الحركة متحركا بتلك الحركة ، وكذلك لو كان ساكناً ، ومحالٌ أن تقع الحركة عنده على شىء من الأعراض ، وإنما تقع على الجسم الذى هو أعراض مجتمعة .

(١٣) وزعم سليمان بن جرير أن الاستطاعة هى أحد أبعاض الجسم كاللون والطعم ، وأنها مجاورة للجسم .

* * *

(٢)

واختلف الناسُ فى الجوهر ، وفى معناه ، على أربعة أقاويلَ :

(١) فقالت النصارى : الجوهر هو القائم بذاته ، وكل قائم بذاته فجوهر ، وكل جوهر فقائم بذاته .

(٢) وقال بعض المُتَفَلْسِفة : الجوهر هو القائم بالذات القابلُ المتضادَّات .

(٣) وقال قائلون : الجوهر ما إذا وُجد كان حاملا للأعراض .

وزعم صاحب هذا القَوْلِ أن الجواهر جواهر بأنفسها ، وأنها تُعلم جواهر قبل أن تكون .

والقائل بهذا القول هو « الجُبَّائى » .

(٤) وقال «الصالحى» : الجوهر هو ما احتمل الأعراض ، وقد يجوز عنده أن يُوجَد الجوهر ولا يخلق الله فيه عَرَضا ، ولا يكون محلا للأعراض إلا أنه محتمل لها .

(٣)

واختلفوا فى الجواهر : هل هى كلها أجسام ، أو قد يجوز وجود جواهر ليست بأجسام ؟ على ثلاثة أقاويل :

(١) فقال قائلون : ليس كل جوهر جسما ، والجوهر الواحد الذى لا ينقسم محال أن يكون جسما ؛ لأن الجسم هو الطويل العريض العميق ، وليس الجوهر الواحد كذلك ، وهذا قول أبى الهذيل ومعمَّر ، وإلى هذا القول يذهب الجُبَّائى .

(٢) وقال قائلون : لا جوهر إلا جسم ، وهذا قول « الصالحى » .

(٣) وقال قائلون : الجواهر على ضربين : جواهر مركَّبة ، وجواهر بَسيطة غير مركبة ، فما ليس بمركب من الجواهر فليس بجسم ، وما هو مركب منها فجسم

* * *

(٤)

واختلف الناس : هل الجواهر جنس واحد ؟ وهل جوهر العالم جوهر واحد ؟ على سبعة أقاويل :

(١) فقال قائلون : جوهر العالم جوْهَرٌ واحد ، وإن الجواهر إنما تختلف وتتفق بما فيها من الأعراض ، وكذلك تَغَايُرُهَا بالأعراض إنما تتغاير بغيرية يجوز ارتفاعها ؛ فتكون الجواهر عيناً واحدة شيئاً واحداً ، وهذا قول أصحاب أرسطاطاليس .

(٢) وقال قائلون : الجواهر على جنس واحد ، وهى بأنفسها جواهر ، وهى متغايرة بأنفسها ومتفقة بأنفسها ، وليست تختلف فى الحقيقة ، والقائل بهذا هو الْجُبّائى .

(٣) وقال قائلون : الجوهر جنسان مختلفان : أحدهما نور ، والآخر ظلمة ، وإنهما متضادان ، وإن النور كله جنس واحد ، والظلام كله جنس واحد ، وهم أهل التثنية ، وذُكر عن بعضهم أن كل واحد منهما خمسة أجناس من سواد وبياض وحمرة وصفرة وخضرة .

(٤) وقال قائلون : الجواهر ثلاثة أجناس مختلفة ، وهم « المرقونية » .

(٥) وقال بعضهم : الجواهر أربعة أجناس متضادة من حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ، وهم أصحاب الطبائع

(٦) وقال بعضهم : الجواهر خمسة أجناس متضادّة : أربع طبائع ، وروح .

(٧) وقال قائلون : الجواهر أجناس متضادة ، منها بياض ، ومنها سواد وصفرة وحمرة وخضرة ، ومنها حرارة ومنها برودة ، ومنها حلاوة ومنها حموضة ، ومنها روائح ، ومنها طعوم ، ومنها رطوبة ، ومنها يُبُوسة ، ومنها صُوَر ، ومنها أرواح ، وكان يقول : الحيوان كله جنس واحد ، وهذا قول النَّظَّام .

* * *

(٥)

واختلفوا فى الجواهر : هل يجوز على جميعها ما يجوز على بعضها ؟ وهل يجوز أن يحلّ الجوهر الواحد ما يجوز أن يحل الجواهر [جميعها] ؟ وهل يجوز وجودُها ولا أعرَاضَ فيها أم يستحيل ذلك ؟

(١) فقال قائلون : يجوز على الواحد من الجواهر ما يجوز على جميعها من الأعراض : من الحياة ، والقدرة ، والعلم ، والسمع ، والبصر . وأجازوا حُلُولَ ذلك أجْمَعَ فى الجزء الذى لا يتجزأ إذا كان منفرداً ، وأجازوا حُلُولَ القدرة والعلم والسمع والبصر مع الموت ، ومنعوا حلولَ الحياة مع الموت فى وقتٍ واحدٍ ، قالوا : لأن الحياة تضاد الموت ، ولا تضاد القدرةُ الموتَ ؛ لأن القدرة لو ضادت الموت لضاد العجز الحياة ؛ لأن ما ضاد شيئاً عندهم فضدُّه مضادٌّ لضده ، وزعموا أن الإدراك جائز كونُه[١] عندهم مع العمى ، ومنعوا كَوْنَ[١] البصر مع العمى ؛ لأن البصر عندهم مُضَادٌّ للعمى ، وزعموا أن الحياة لا تضاد الجَمَادِيّة ، وأنه جائز أن يخلق الله مع الجمادية حياةً ، وجَوَّزوا أن يُعَرِّى[٢] الله الجواهر من الأعراض ، وأن يخلقها لا أعراض فيها ، والقائلون بهذا القول أصحابُ أبى الحسين الصالحى ، وكان أبو الحسين يذهب إلى هذا القول ، وجوز أبو الحسين الصالحى أن يجمع الله بين الحجَرِ الثقيل والجوّ[٣] أوقاتاً كثيرة ، ولا يخلق هبوطا ولا ضد الهبوط ، وأن يجمع بين القطن والنار ، وهما على ما هما عليه ، ولا يخلق إحراقاً ولا ضد الإحراق ، وأن يجمع بين البصر الصحيح والمرئىّ مع عدم الآفات ولا يخلق إدراكا ولا ضدَّ الإدراك ، وأحالوا أن يجمع الله بين المتضادات ، وجوزوا أن يعدم الله قدرة الإنسان مع وجود حياته ؛ فيكون حيًّا غير قادر ، وأن يُفْنِيَ حياتَه مع وجود قدرته وعلمه ؛ فيكون عالماً قادراً ميتاً ، وجوزوا أن يرفع الله تعالى ثقل السموات والأرضين من غير أن ينقص شيئا من أجزائهما حتى يكونا أخَفَّ من ريشةٍ ، وأحال أن يوجد

(١) الكون : هنا : الوجود .

(٢) يعريها : يخليها . (٣) أى يجعله مرتفعاً فى الجو بغير عمد .

الله تعالى أعراضا لا فى مكان ، وأحال أن يفنى الله قدرة الإنسان مع وجود فعله؛ فيكون فاعلا بقدرة وهى معدومة .

(٢) وقال قائلون : لا يجوز على الجوهر الواحد الذى لا ينقسم ما يجوز على الأجسام ، ولا يجوز أن يتحرك الجوهر الواحد ولا أن يسكن ، ولا أن ينفرد ولا أن يُمَاس ، ولا أن يجامع ولا أن يفارق ، وهذا قول هشام ، وعبادٍ ، وأحال عبّاد أن يوجَد حى لا قادر ، وأن يوجد الجسم مع عدم الأعراض كلها ، وأحال أن يوجد الفعل من الإنسان مع العجز بقدرة وقد عُدمت .

(٣) وقال قائلون : يجوز على الجوهر الواحد الذى لا ينقسم إذا انفرد ما يجوز على الأجسام من الحركة والسكون ، وما يتولد عنهما من المجامعة والمفارقة وسائر ما يتولد عنهما مما يفعل الآدميون كهيئته ، فأما الألوان والطعوم والأراييح والحياة والموت وما أشبه ذلك فلا يجوز حلوله فى الجوهر ، ولا يجوز حلول ذلك إلا فى الأجسام ، وأن الجسم إذا تحرك ففى جميع أجزائه حركة واحدة تنقسم على الأجزاء ، وأحال قائلو هذا القول أن يُعرى الله الجوهر من الأعراض ، والقائل بهذا القول أبو الهذيل ، وكان يقول : إن الإدراك يحل فى القلب لا فى العين ، وهو علم الاضطرار .

(٤) وقال قائلون : يجوز على الجوهر الواحد الذى لا ينقسم ما يجوز على الجسم من الحركة والسكون واللون والطعم والرائحة إذا انفرد ، وأحالوا حلول القدرة والعلم والحياة فيه إذا انفرد ، وجوزوا أن يخلق الله حيا لا قدرة فيه ، وأحالوا تعرّىَ الجوهر من الأعراض ، والقائل بهذا القول « محمد ابن عبد الوهاب الجبائى» .

(٥) وأحال سائر أهل الكلام ـ غير صالح والصالحى ـ أن يجمع الله بين العلم والقدرة، والموت والجمادية، والحياة والقدرة .

فأما الجمعُ بين الحجر الثقيل والجوِّ أوقاتا كثيرة من غير أن يخلقَ أنحداراً وهبوطا ، بل يحدث سكونا ، والجمع بين النار والقطن من غير أن يحدث احتراقا بل يحدث ضد ذلك ؛ فقدجوزذلك أبو الهذيل والجبائى وكثير من أهل الكلام ، وغلا أبو الهذيل فى هذا الباب غلواً كبيراً ، حتى جوز اجتماع الفعل المباشر والموت واجتماعَ الإدراك والعمى ، واجتماع الخرس الذى هو منع عجز عن الكلام مع الكلام ، وجوز وجود أقل قليل من المشى مع الزمانة ، كما جوز وجود أقل قليل من الكلام مع الخرس ؛ ولم يجوز وجود العلم مع الموت ، ولا جوز وجود القدرة مع الموت ، ولا جوز وجود الإدراك مع الموت .

فأما وجود الإدراك مع العمى فقد جوز ذلك بعض المتكلمين، وقد حُكى أن أبا الهذيل كان ينكر أن توجد الإرادة بقدرة معدومة حتى يكون العجز مجامعا لها ؛ وكان الإسكافى يُنكر كلَّ الفعل المباشر الذى يحل فى الإنسان بقوة معدومة ، وأن يكون مجامعاً لعجز الإنسان ، ويجيز أن يجامع الفعلُ المتولّد العجز والموت ، ويجوّز اجتماع النار والحطب أوقاتا من غير أن يُحدث الله سبحانه إحراقا ، وأن يثبت الحجر أوقاتا كثيرة من غير أن يحدث الله سبحانه فيه هبوطا ، ويُنكر أجتماع الإدراك مع العمى ، والكلام والخرس ، والمشى والزمانة ، والعلم والموت ، والقدرة والموت ، ويحيل أن يفرد الله الحياة من القدرة حتى يكون الإنسان حيا غير قادر .

***

(٦)

واختلفوا : هل يجوز أن يحلّ اليدَ علمٌ وإدراكٌ وقدرة على العِلْم ، أم لا يجوز ذلك ؟

(١) فجوّز ذلك بعضُ المتكلمين منهم الإسكافى وغيره ، وأنكره بعضُهم ، وأحاله إلا أن تُنقَص بِنْيَة اليد وتحوّل عما هى عليه ، منهم الجبّائى .

(٢) وأنكر كثير من أهل الكلام ما حكينا من مجامعة الحجر الجوّ أوقاتا من غير أن يُحْدِث الله سبحانه انحداراً ومجامعة النار الحطب أوقاتا من غير أن يحدث الله إحراقا [١] ، وكذلك أنكروا كونَ الإدراك مع العمى ، والكلام مع الخرس ، ووقوع الفعل بقدرة معدومة ، ووجود الزمانة مع المشى ، ووجود العلم مع الموت ، ويحيلون أن يفرد الحياة من القدرة حتى يكون الإنسان حيًّا غير قادر ، وهذا قول بعض البغداديين الخيّاطِ وغيره .

* * *

(٧)

واختلف الناس فى الجسم : هل يجوز أن يتفرق أو يبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءاً لا يتجزأ ، أم لا يجوز ذلك ، وفيما يحل فى الجسم ؟ على أربع عشرة مقالة [٢] :

(١) فقال أبو الهذيل : إن الجسم يجوز أن يُفَرِّقه الله سبحانه ويُبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءا لا يتجزأ ، وإن الجزء الذى لا يتجزأ لا طول له ، ولا عرض له ، ولا عمق له ، ولا اجتماع فيه ، ولا افتراق ، وإنه قد يجوز أن يجامع غيره وأن يفارق غيره ، وإن الخردلة يجوز أن تتجزأ نصفين ثم أربعة ثم ثمانية إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ .

(١) أنظر القول الأول فى المسألة الخامسة (ص ١٠) ثم انظر ص ١٢

(٢) ستجد أن الأقوال فى هذه المسألة خمسة عشر قولا ، وفى ثناياها أقوال أخرى

وأجاز أبو الهذيل على الجزء الذى لايتجزأ الحركة والسكون والانفراد، وأن يماسّ ستة أمثاله بنفسه ، وأن يجامع غيره ويفارق غيره ، وأن يُفرده [الله] فتراه العيون ، ويخلق فينا رؤية له وإدراكاً له ، ولم يُجِزْ عليه اللون والطعم والرائحة والحياة والقدرة والعلم ، وقال : لا يجوز ذلك إلا للجسم ، وأجاز عليه من الأعراض ما وصفنا .

وكان الجبّائى يُثبت الجزء الذى لا يتجزأ ، ويقول : إنه يلقى بنفسه ستة أمثاله ، ويجيز عليه الحركة والسكون ، واللون ، والكَوْن ، والمماسّة ، والطعم ، والرائحة ، إذا كان منفرداً ، ويُنكر أن يحله طول أو تأليف وهو منفرد ، أو يحله علم أو قدرة أو حياة وهو منفرد .

وكان أبو الهذيل ينكر أن يكون الجسم طويلا أو عريضا أو عميقا مؤتلفاً ، ويقول : إنه يجتمع شيئان ليس كلٌ واحدٍ منهما طويلاً ، فيكون طويلا واحداً .

(٢) وقال هشام الفُوَطى بإثبات الجزء الذى لايتجزأ ، غير أنه لم يُجِزْ عليه أن يماسّ أو يباين أو يُرى ، وأجاز على أركان الجسم ذلك ، والركن ستة أجزاء عنده ، والجسم من ستة أركان ، وقد حكينا ذلك فيما تقدم عند وصفنا أقاويل الناس فى الجسم .

(٣) وحكى النظام فى كتابه « الجزء » أن زاعمين زعموا أن الجزء الذى لا يتجزأ شىء لاطول له ولا عرض ولا عُمقَ ، وليس بذى جهات ، ولا مما يشغل الأماكن ، ولا مما يسكن ولا مما يتحرك ، ولا يجوز عليه أن ينفرد ، وهذا القول يذهب إليه عباد بن سليمان ، ويقول : إن الجزء لا يجوز عليه الحركة والسكون والكون والإشغال للأماكن ، وليس بذى جهات ، ولا يجوز عليه الانفراد ، ويقول : معنى الجزء أن له نصفا ، وأن النصف له نصف .

(٤) وحكى النظام أن قائلين قالوا : إن الجزء له جهة واحدة ، كنحو ما يظهر من الأشياء ، وَهى الصفحة التى تلقاك منها .

(٥) وَحكى النظام أيضا أن قائلين قالوا : الجزء له ست جهات هى أعراض فيه، وهى غيره ، وهو لا يتجزأ ، وأعراضه غيره ، وعليه وقع العدد ، وهو لا يتجزأ من جهاته الأعلى والأسفل واليمين والشمال وَالقُدّام والخَلْف .

(٦) وحكى أن آخرين قالوا : إن الجزء قائم إلا أنه لا يقوم بنفسه ، ولا يقوم بشىء من الأشياء أقلّ من ثمانية أجزاء لا تتجزأ ، فمن سأل عن جزء منها فإنما يسأل عن أفراده ، وهو لا ينفرد ، ولـكنه يُعْلَم ، والـكلام على الثمانية ، وذلك أن الثمانية لها طول وعرض وعمق ؛ فالطولُ جزءان ، والطول إلى الطول بَسيط له طول وعرض ، والبسيط إلى البسيط جهة لها طول وعرض وعمق .

(٧) وحكى أن آخرين قالوا : تتجزأ الأجزاء حتى تنتهى إلى جُزْءين، فإذا هِئْتَ لقطعهما أفناها القطع ، وإن توهمت واحداً منهما لم تجده فى وَهْمِكَ ، ومتى فرقت بينهما بالوهم وغير ذلك لم تجد إلا فناءهما — هذا آخر ما حكاه « النّظام » .

(٨) وقال صالح قبّة بإثبات الجزء الذى لا يتجزأ ، وأحال أن يلقى الجزء ستة أمثاله أو مثليه .

وقال : يستحيل أن يلقى الجزء الواحد جزءين ، وجوز أن يحله جميع الأعراض إلا التركيب وحده .

(٩) وجوّز أبو الحسين الصالحى على الجزء الذى لا يتجزأ الأعراض كلها ، وأنه قد يحله المعنى الذى إذا جامع غيره سُمّى المعنى تركيبا ، ولـكن لا نسمّيه تركيبا أتباعاً للغة .

(١٠) وزعم ضِرار وحفص الفرد والحسين النجار أن الأجزاء هى اللون وَالطعم والحر والبرد والخشونة واللين ، وهذه الأشياء المجتمعة هى الجسم ، وَليس

للأجزاء معنًى غير هذه الأشياء ، و إن أقلّ مايوجد من الأجزاء عشرة أجزاء ، وهو أقل قليل الجسم ، و إن هذه الأشياء متجاورة ألطفَ مجاورة ، وأنكروا المداخلة .

(١١) وقال معمر : إن الإنسان جزء لا يتجزأ ، وأجاز أن يحل فيه العلم والقدرة والحياة والإرادة والكراهة ، ولم يُجز أن يحل فيه المماسّة والمباينة والحركة والسكون واللون والطعم والرائحة .

(١٢) وقال النّظام : لا جزء إلا وله جزء ، ولا بعض إلا وله بعض ، ولا نصف إلا وله نصف ، و إن الجزء جائز تجزِّئته أبداً ، ولا غاية له من باب التجزُّؤ .

(١٣) وقال بعض المتفلسفة : إن الجزء يتجزأ ، ولتجزّئه غاية في الفعل ، فأما في القوة والإمكان فليس لتجزئه غاية .

(١٤) وشك شاكون فقالوا : لا ندرى أيتجزأ الجزء أم لا يتجزأ ؟

(١٥) وقال قائلون ممن أثبت الجزء الذى لا يتجزأ : للجزء طول في نفسه بقَدْرهِ ، ولولا ذلك لم يجز أن يكون الجسم طويلا أبداً ؛ لأنه إذا جمع بين مالا طول له و بين مالا طول له لم يحدث له طول أبداً .

* * *

(٨)

واختلفوا فى الجزء الواحد : هل يجوز أن يحلّه حركتان أم لا ؟ وهل يجوز أن يحله لونان وقوتان أم لا ؟ .

(١) فقال قائلون : لا يجوز أن يحل الجزء الواحد حركتان ، وهذا قول « أبى الهُذَيل » وأكثر من يثبت الجزء الذى لا يتجزأ .

(٢) وقال قائلون : الجزء الواحد قد يجوز أن يحله حركتان ، وذلك إذا دفع الحجر دافعان حَلّ كُلّ جزء منه حركتان معا ، والقائل بهذا القول هو « الجُبّائى » .

(٣) وقال أبو الهذيل : إنها حركة واحدة تنقسم على الفاعلين ، فهى حركة واحدة لأجزاء كثيرة فعلان متغايران، وزعم أن الأعراض تنقسم بالمكان أو بالزمان أو بالفاعِلِينَ ؛ فزعم أن حركة الجسم تنقسم على عدد أجزائه ، وكذلك لونه ، فما حل هذا الجزء من الحركة غيرُ ما حل الجزء الآخَرَ ، وأن الحركة تنقسم بالزمان فيكون ما وُجد فى هذا الزمان غير ما يوجد فى الآخر ، وأن الحركة تنقسم بالفاعِلِينَ فيكون فعلُ هذا الفاعل غيرَ [فعل] الفاعل الآخر .

(٤) وأنكر « الجبّائى » وغيره من أهل النظر أن تكون الحركة الواحدة تنقسم أو تتجزّأ أو أن تتبعض ، أو أن يكون حركة أو لون أو [قوة] لأحد الأشياء ، وقال : إن الجسم إذا تحرك ففيه من الحركات بعدد أجزاء المتحرك ، فى كل جزء حركة ، وكذلك قوله فى اللون وفى سائر الأعراض .

(٥) وقد أنكر [قومٌ] أن يحل الجزءَ الواحدَ حركتان وطولان (؟) وجوّزوا أن يحله لونان ، منهم الإسكافى ، وجوز الإسكافى أن يحل الجزء الذى لا يتجزأ لونان وقوتان ، حتى جوّز أن يحل الجزء الذى لا يتجزأ لَوْنُ السماء بكمالها .

(٦) وقال قائلون : قد يجوز أن يحله لونان وقوتان ، على ما يحتمل ، فأما لون السماء فلا يحتمله .

(٧) وقال قائلون : محال أن يكون عرضان فى موضع واحد، وهما فى الجسم على المجاورة ، وزعموا أن القوة والحركة عَرَضَانِ فى موضع واحد .

(٨) وقال قائلون : : لا يجوز أن يحل الجزء الواحد حركتان ، ولا يجوز أن يُحلّه لونان ، وكذلك قالوا فى سائر الأعراض ، ولا يجوز أن يحل الجزءَ الواحدَ الذى لا يتجزأ من جنس واحد عرضان .

(٩) وقال قائلون : يجوز أن يحل الجزءَ الواحدَ قدرتان على مقدور واحد ، وأنكر ذلك غيرهم .

(١٠) وقال عباد بن سليمان : إنه قد يجوز أن يجتمع فى الجسم أَلَمَان ولَذَّتانِ ، وإنه قد يجوز أن يحله تأليفان وأكثر من ذلك ؛ فيكون هو بأحدهما مؤلفا مع غيره وبالآخر مؤلفا مع غيره .

(١١) وأنكر قوم أن يحل الجزء الواحد عرضان

* * *

(٩)

قولهم فى الطفرة

واختلف الناس فى الطَّفْرَة :

(١) فزعم النَّظّام أنه قد يجوز أن يكون الجسم الواحد فى مكان ثم يصير إلى المكان الثالث ولم يمرّ بالثانى على جهة الطَّفْرَة ، واعْتَلّ فى ذلك بأشْيَاء منها الدُّوَّامة : يتحرك أعلاها أكثر من حركة أسفلها ، ويقطع الحزّ أكثر مما يقطع أسفلها وقُطْبُها ، قال : وإنما ذلك لأن أعلاها يماسّ أشياء لم يكن حاذَى ما قبلها

(٢) وقد أنكر أكثر أهل الكلام قوله ، منهم « أبو الهذيل » وغيرُه ، وأحالوا أن يصير الجسم إلى مكانٍ لم يمرّ بما قبله ، وقالوا : هذا محال لا يصح

وقالوا : إن الجسم قد يسكن بعضه وأكثره متحرك ، وإن للفرس فى حال سيره وقفاتٍ خفيةً وفى شدّة عَدْوِه مع وضع رجله وَرفعها ، ولهذا كان أحد الفرسين أبطأ من صاحبه ، وكذلك للحجر فى حال انحداره وقفات خفية بها كان أبطأ من حجر آخر أثقلَ منه أُرْسِلَ معه ، وقد أنكر كثير من أهل النظر أن تكون للحجر فى حال انحداره وقفات ، من الفلاسفة وغيرهم ، وقالوا : إن الحجرين إذا أُرْسِلاَ سبقَ أثقلُهما ؛ لأن أخف الحجرين يعترض له من الآفات أكثرُ مما يعترض على الحجر الأثقل فيتحرك فى جهة اليمين والشمال والقُدّام والخلف ، ويقطع الحجر الآخر فى حال العوائق التى تلحق هذا الحجر فى جهة الانحدار فيكون هذا أسرع

(٣) وكان «الجبّائى» يقول : إن للحجر فى حال انحداره وقفاتٍ ، وكان يقول : إن القوس الموتّرة فيها حركات خفيّة ، وكذلك الحائط المبنى ، وتلك الحركات هى التى تولّد وقوعَ الحائطِ ، والحركات التى فى القوس والوترِ هى التى يتولّد عنها انقطاعُ الوتَر .

* * *

(١٠)

قولهم فى الجسم هل يتحرك بحركة مكانه ؟

واختلف المتكلمون فى الجسم يكون ملازماً لمكانٍ ومكانُه سائر متحرك : هل الجسم [الـ] ملازم لذلك المكان متحرك أم لا ؟ على مقالتين :

(١) فزعم كثير من المتكلمين منهم « الجبّائى » وغيره أن الجسم إذا كان مكانُه متحركاً فهو متحرك ، وهذه حركةٌ لا عن شىء ، وجوّزوا أن يتحرك المتحركُ لا عن شىء ولا إلى شىء ، وأن يحرك الله سبحانه العالمَ لا فى شىء .

وقد كان « أبو الهذيل » يقول : يجوز أن يتحرك الجسم لا عن شىء ، ولا إلى شىء .

(٢) وقال قائلون : إذا تحرك مكانُ الشىء والشىء لازم لمكان واحدٍ فهو ساكن غير متحرك ، وأحال هؤلاء أن يتحرك المتحرك لا عن شىء ولا إلى شىء .

وكان « النّظام » ممن يُحِيلُ أن يتحرك المتحرك لا فى شىء ولا إلى شىء .

* * *

(١١)

هل يتحرك الجسم ضد حركة مكانه ؟

واختلفوا : هل يجوز أن يتحرك الشىء فى حالِ حركةِ مكانِهِ فيكون يقطع مكاناً ويتحرك إلى مكان آخر ومكانُه متحركٌ ؟ على مقالتين :

(١) فقال قائلون : لا يجوز ذلك ؛ لأنه إذا تحرك مكانُه نحو بغدادَ فتحرك هو فى ذلك الوقت نحو البصرة وجب أن يكون متحركاً فى جهتين فى وقت

واحد ، وذلك محال ، وهؤلاء هم الذين قالوا : إن الشيء إذا تحرك مكانه فهو متحرك .

(٢) وقال قائلون: ذلك جائز ؛ لأنه ليس إذا تحرك مكانهُ كان متحركاً ، بل يكون مكانه متحركاً وهو ساكن .

* * *

(١٢)

هل يكون الساكن متحركا ؟

واختلف المتكلمون : هل يكون الساكن فى حال سكونه متحركاً على وجه من الوجوه ؟ على مقالتين :

(١) فقال قائلون : لا يجوز ذلك .

(٢) وقال قائلون : ذلك جائز ، وذلك أن الصفحة العليا من رأس ابن آدم إذا أزال الإنسان رأسه عما كان يُماسّه من الجو وماسّ شيئاً آخر فهى متحركة لماسّتها شيئاً من الجوّ بعد شيء ، وهى ساكنة على الصفحة الثانية التى تحتها ؛ فهى متحركة عن شيء وساكنة على شيء آخر ، وهذا زعم لا يتناقض ، كما لا يتناقض أن تكون مماسّة لشيء مفارقه لشيء آخر فى وقت واحد ، و يتناقض أن تكون ساكنة على شيء متحركة عن ذلك الشيء فى وقت واحد ، كما يتناقض أن تكون مماسّة لشيء مفارقة لذلك الشيء فى وقت واحد .

* * *

(١٣)

هل الأجسام كلها متحركة ؟

واختلفوا : هل الأجسام كلها متحركة ، أم كلها ساكنة ، أم كيف القول فى ذلك ؟ على مقالات :

(١) فقال « النّظام » : الأجسام كلها متحركة ، والحركة حركتان : حركة

اعتماد، وحركة نُقْلةٍ ؛ فهى كلها متحركة فى الحقيقة وساكنة فى اللغة ، والحركات هى السكَوْنُ ، لا غير ذلك .

وقرأت فى كتاب يضاف إليه أنه قال : لا أدرى ما السكون إلا أنّ يكون يعنى كان الشىء فى المكان وقتين : أى تحرك فيه وقتين ، وزعم أن الأجسام فى حال خلق الله سبحانه [لها] متحركةٌ حركةَ اعتمادٍ .

(٢) وقال بعض المتفلسفة : الجسم فى حال ما خلقه الله سبحانه يتحرك حركة هى الخروج من العدم إلى الوجود .

(٣) وقال «معمر» : الأجسام كلها ساكنة فى الحقيقة ، ومتحركة على اللغة ، والسكون هو السكون لا غير ذلك ، والجسم فى حال خلق الله له ساكن .

(٤) وقال « أبو الهذيل » : الأجسام قد تتحرك فى الحقيقة ، وتسكن فى الحقيقة ، والحركة والسكون هما غير الكَوْن ، والجسم فى حال خلق الله سبحانه له لا ساكن ولا متحرك .

(٥) وقال « الجبّائى » : إن الحركات والسكون أكْوَانٌ للجسم ، والجسم فى حال خلق الله له ساكن .

(٦) وكان «عباد» يقول : إن الحركات والسكون مماسّات ، والجسم فى حال خلق الله له ساكن

وأبى كثيرٌ من أهل النظر أن تكون الأكوان مماسّات ، وقالوا : إنها غير مماسات

* * *

(١٤)

قولهم فى وقوف الأرض

واختلفوا فى وقوف الأرض

(١) فقال قائلون من أهل التوحيد منهم « أبو الهذيل » وغيره : إن الله

سبحانه سكّنها ،وسكّن العالم ، وجعلها واقفة لا على شيء .

(٢) وقال قائلون : خاق الله سبحانه تحت العالم جسما صَعّاداً ، من طبعه الصُّعُود ، فعمل ذلك الجسم فى الصعود كعمل العالم فى الهُبُوطِ ، فلما اعتدل ذلك وتقَاوَمَ وقَفَ العالم ، ووقفت الأرض .

(٣) وقال قائلون : إن الله سبحانه يخلق تحت الأرض فى كل وقت جسما ثم يُفْنِيه فى الوقت الثانى ، ويخلق فى حال فَنَائه جسما آخر ؛ فتكون الأرض واقفة على ذلك الجسم ، وليس يجوز أن يَهْوِىَ ذلك الجسمُ فى حال حدوثه ، ولا يحتاج إلى مكان يُقلّه ؛ لأن الشىء يستحيل أن يتحـــرك فى حال حدوثه ويسكن .

(٤) وقال قائلون : إن الله سبحانه خلق الأرض من جسمين : أحدهما ثقيل، والآخر خفيف على الاعتدال ؛ فوقفت الأرض لذلك .

وقد ذكرنا قول المتقدمين فى ذلك فى الموضع الذى وصفنا فيه قول الناس فى الفلك وفى وقوف الأرض فى كتاب « مقالات الملحدين » .

***

(١٥)

هل تكون الحركة سكونا؟

واختلف الناس فى الحركة : هل تكون سكونا أم لا ؟

(١) فقال أكثر أهل النظر : ذلك لا يجوز .

(٢) وقال قائلون : إذا صار الجسم إلى المكان فبقى فيه وقتين صارت حركته سكونا .

***

(١٦)

قولهم في المداخلة والمكامنة والمجاورة

واختلف الناس فى المداخلة والمكامنة والمجاورة .

(١) فقال « إبراهيم النظّام » : إن كل شىء قد يُدَاخِل ضده وخلافه ، فالضد هو المانع المفاسد لغيره ، مثل الحلاوة والمرارة ، والحرّ والبرد ، والخلاف مثل الحلاوة والبرودة ، والحموضة والبرد .

وزعم أن الخفيف قد يُدَاخل الثقيل ، وربّ خفيف أقل كَيْلاً من ثقيل ، وأكثر قوة منه ، فإذا داخله شَغَله ، يعنى أن القليل الكَيْل الكثيرَ القوة يشغل الكثير الكيل الثقيل القوة .

وزعم أن اللون يُدَاخل الطعم والرائحة ، وأنها أجسام .

ومعنى المداخلة : أن يكون حيز أحدِ الجسمين حيز الآخر ، وأن يكون أحد الشيئين فى الآخر ، وسنذكر قوله فى الإنسان .

(٢) وقد أنكر الناس جميعاً أن يكون جسمان فى موضع واحد فى حينٍ واحد ، وأنكر ذلك جميعُ المختلفين من أهل الصلاة ومن قال بقَوْله .

(٣) وقال أهل التثنية: إن امتزاج النور بالظلمة على المداخلة التى أثبتها « إبراهيم »

(٤) وقال « ضرار » : إن الجسم من أشياء مجتمعة على المجاورة ؛ فتجاورت ألطَفَ المجاورة ، وأنكر المداخلة ، وأن يكون شيئان فى مكان واحد ، عَرَضَانِ أو جسمان .

(٥) وقال أكثر أهل النظر : إنه قد يكون عَرَضَانِ فى مكان واحد ؛ ولا يجوز كون جسمين فى مكان واحد ؛ منهم « أبو الهذيل » وغيره .

(٦) وحكى « زرقان » أن « ضرار بن عمرو » قال : الأشياء منها كَوَامِنُ ومنها غير كوامن ؛ فأما اللواتى هُنّ كوامن فمثل الزيت فى الزيتون والدهن فى السمسم والعصير فى العنب ، وكل هذا على غير المداخلة التى أثبتها إبراهيم ، وأما

اللواتى ليست بكوامن فالنار فى الحجر وما أشبه ذلك [ومحال] أن تكون النار فى الحجر إلا وهى محرقة له ، فلما رأيناها غيرَ محرقة له علمنا أنه لا نار فيه

(٧) وقد قال كثيرمن أهل النظر : إن النار فى الحجر كامنة ، حتى زعم أنها فى الحطب كامنة « الإسكافىُّ » وغيرُه .

(٨) وحكى « زرقان » أن « أبا بكر الأصمّ » قال : ليس فى العالم شىء كامن فى شىء مما قالوا .

(٩) وقال « أبو الهذيل » وَ « إبراهيم » و « معمر » و « هشام بن الحكم» و « بشر بن المعتمر » : الزيت كامن فى الزيتون ، والدهن فى السمسم ، والنار فى الحجر .

(١٠) وقال كثير من الملحدين : إن الألوان والطعوم والأرايبح كامنة فى الأرض والماء والهواء ، ثم يَظْهَرْنَ فى البُسرة وغيرها من الثمار بالانتقال واتصال الأشكال بعضها ببعض ، وشبهوا ذلك بحبّة زعفران قُذفت فى نعّار[ة] ماء ثم غُذى بأشكالها فتظهر

* * *

(١٧)

قولهم فى الإنسان ماهو؟

واختلف الناس فى الإنسان : ما هو ؟

(١) فقال « أبو الهذيل » : الإنسان هو الشخص الظاهر المرئىُّ الذى له يَدَان ورجلان .

وحُكى أن « أبا الهذيل » كان لا يجعل شَعْرَ الإنسان وظُفرَه من الجملة التي وقع عليها اسم الإنسان .

(٢) وحُكى أن قوماً قالوا : إن البَدَنَ هوالإنسان ، وأعراضه ليست منه ، وليس يجوز إلا أن يكون فيه عرض من الأعراض .

(٣) وقال « بشر بن المعتمر » : الإنسان جَسَدٌ وروح ، و إنهما جميعاً إنسان، و إن الفعّال هو الإنسان الذى هو جَسَد وروح .

(٤) وكان « أبو الهذيل » لايقول إن كل بعض من أبعاض الجسد فاعل على الانفراد ، ولا أنه فاعل مع غيره ، ولـكنه يقول : الفاعل هو هذه الأبعاض .

(٥) وقال « ضِرَار بن عمرو » : الإنسان من أشياء كثيرة : لون ، وطعم ، ورائحة ، وقوة ، وما أشبه ذلك ، و إنها الإنسان إذا اجتمعت ، وليس ها هنا جوهر غيرها .

(٦) وأنـكر « حسين النجار » أن تكون القوة بعض الإنسان ، وأنـكر ذلك أكثر أهل النظر .

(٧) وقال « عباد بن سليمان » : الإنسان معناه أنه بَشَرٌ ، فمعنى إنسان معنى بَشَر ، ومعنى بشر معنى إنسان فى حقيقة القياس ، وزعم أن الإنسان جواهر وأعراض .

(٨) وقال « برغوث »: إن الإنسان هو الأخلاط من اللون والطعم والرائحة وما أشبه ذلك ، و إن الإنسان إذا تحرك بعضُه وسكن بعضه فعل البعض الساكن الحركة لا مِنْ جهة ما فعله المتحرك ، وفعل البعضُ المتحركُ السكونَ لا من جهة مافعله الساكن ، و إن كل بعض من أبعاض الإنسان يفعل فعل الآخر لا من جهة ما فعله الآخر .

(٩) وحـكى « زرقان » أن « هشام بن الحـكم » قال : الإنسان اسمٌ لمعنيين لبدن وروح ، فالبدن مَوَات ، والروح هى الفاعلة الحسّاسة الدرّاكة دون الجسد ، وهو نور من الأنوار .

(١٠) وقال « أبوبكر الأصم » : الإنسان هو الذى يُرَى ، وهو شىء واحد لاروح له ، وهو جوهر واحد ، ونَفَى إلاَّ ما كان محسوساً مُدْركا .

(١١) وقال « النّظام » : الإنسان هو الروح ، ولـكنها مُدَاخلة للبدن

مشابكة له ، وإن كل هذا فى كل هذا ، وإن البدن آفة عليه وحبس وضاغط له .

وحكى « زرقان » عنه أن الروح هى الحسّاسه الدرّاكه ، وأنها جزء واحد ، وأنها ليست بنور ولا ظلمة .

(١٢) وقال « معمّر » : الإنسان [جزء] لا يتجزأ ، وهو المدبّر فى العالم ، والبدن الظاهر آلة له ، وليس هو فى مكان فى الحقيقة ، ولا يماسّ شيئاً ولا يماسّه ، ولا يجوز عليه الحركة والسكون والألوان والطعم ، ولكن يجوز عليه العلم والقدرة والحياة والإرادة والكراهة ، وإنه يحرك هذا البدن بإرادته ويُصَرِّفه ولا يماسه .

(١٣) وقال قائلون : الإنسان جزء لا يتجزأ ، وقد يجوز عليه المماسة والمباينة والحركة والسكون ، وهو جزء فى بعض هذا البدن حالّ ، ومسكنه القلب ، وأجازوا عليه جميع الأعراض ، وهذا قول « الصالحى » .

(١٤) وكان « ابن الراوندى » يقول : هو فى القلب ، وهو غير الروح ، والروح ساكنة فى هذا البدن .

(١٥) وقال قائلون : الإنسان هو الحواسّ الخمس ، وهى أجسام ، وهم « المنانية » ، وإنه لا شىء غير الحواس الخمس .

(١٦) وقال آخرون : الإنسان هو الروح ، والحواسّ الخمس أجزاء منه ، والإنسان جنس واحد غير مختلف ، إلا أن إدراكه اختلف ؛ فكان يدرك بكل جهة ما لا يدركه بالأخرى ؛ لأن الآفة قد خالطته من جهة على خلاف ما خالطته من جهة أخرى ؛ فاختلف الإدراك لاختلاف الأخلاط والامتزاج ، وهم « الدّيْصَانية » .

(١٧) وحكى عن « المرقونية » أنهم يزعمون أن البدن فيه حواسّ خمس وروح ، وأن الروح هى الإنسان ، وأن الحواس ليست منه ، إلا أنها إرادات تؤدى

إليه ، وهو غير البدن ، وجعلوه جنسا ثالثا ليس بنور ولا ظلمة .

(١٨) وقال « أصحاب الطبائع » : الإنسان هو الحر والبرد واليبس والبلة ، اختلط بهذا الضرب من الاختلاط ، وكذلك سَمْعُه وسائر حواسّه ، وكذلك جُثته ولحمه ودمه ، وجميع هذه الأمور هى الإنسان .

(١٩) وقال « أصحاب الهَيُولىٰ » أقاويلَ مختلفةً :فزعم بعضهمأن الإنسان هو الجوهر الحى الناطق الميت ، وأنه إنسان فى حال نطقه وحياته ، وجوّزوا الموتَ عليه ، وقد كان قبل ذلك لا إنسانًا ، وقال بعضهم : الإنسان هو الحى الناطق ، وهو الجوهر وأعراضه ، وقال آخرون : بل فى الجوهر شىء ليس بمماسّ ولا مباين ولا [وا] حد منه [ـه] ا مختلط بصاحبه ، وهو فى الجوهر على أنه مدبّر له .

***

(١٨)

قولهم فى الروح والنفس والحياة

واختلف الناس فى الروح والنفس والحياة ، وهل الروح هى الحياة أو غيرها ؟ وهل الروح جسم أم لا ؟

(١) فقال « النّظام » : الروح هى جسم ، وهى النفس ، وزعم أن الروح حىٌّ بنفسه ، وأنكر أن تكون الحياة والقوة معنًى غير الحىّ القوىّ ، وأن سبيل كون الروح فى هذا البدن على جهة أن البدن آفة عليه وباعث له على الاختيار ، ولو خلص منه لكانت أفعاله على التولد والاضطرار ، وقد حكينا قوله فى الإنسان فيما تقدم من كتابنا .

(٢) وقال قائلون : الروح عَرَض .

(٣) وقال قائلون منهم «جعفر بن حرب» : لا ندرى الروح جوهر أو عرض ، واعْتَلُّوا فى ذلك بقول الله تعالى : (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ

أَمْرِ رَبِّي ١٧ : ٨٥) ولم يخبر عنها ما هى، لا أنها جوهر ولا أنها عَرَض ، وأظن جعفراً ثبَّت الحياة غير الروح ، وثبت الحياة عَرَضاً .

(٤) وكان «الجبّائى» يذهب إلى أن الروح جسم ، وأنها غير الحياة ، والحياة عَرَض ، ويعتل بقول أهل اللّغة : خرجت روح الإنسان، فزعم أن الروح لاتجوز عليها الأعراض .

(٥) وقال قائلون : ليس الروح شيئاً أكثر من اعتدال الطبائع الأربع ، ولم يرجعوا من قولهم اعتـدال إلا إلى المعتدل ، ولم يثبتوا فى الدنيا شيئاً إلا الطبائع الأربع التى هى : الحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة .

(٦) وقال قائلون : إن الروح معنى خامس غير الطبائع الأربع ، وإنه ليس فى الدنيا إلا الطبائع الأربع – التى هى الحرارةُ والبرودةُ والرطوبةُ واليبوسةُ – والروح ، واختلفوا فى أعمال الروح فثبتها بعضهم طِبَاعاً ، وثبتها بعضهم اختياراً .

(٧) وقال قائلون : الروح الدم الصافى الخالص من الكدر والعفونات ، وكذلك قالوا فى القوة .

(٨) وقال قائلون : الحياة هى الحرارة الغريزية .

وكل هؤلاء الذين حكينا قولهم فى الروح من أصحاب الطبائع يثبتون أن الحياة هى الروح .

(٩) وكان «الأصم» لا يثبت الحياة والروح شيئاً غير الجسد ، ويقول : ليس أعْقِلُ إلا الجسدَ الطويلَ العريضَ العميقَ الذى أراه وأشاهده .

وكان يقول : النفس هى هـذا البدن بعينه لا غير ، وإنما جرى عليها هذا الذكر على جهة البيان والتأكيد لحقيقة الشىء ، لا على أنها معنى غير البدن .

(١٠) وذكر عن «أرسطاطاليس» أن النفس معنًى مرتفع عن الوقوع تحت التدبير والنشوء والبلى غير دائرة[1] ؛ وأنها جوهر بسيط منبثّ فى العالم كله من

(١) دثر الشىء دثورا : ذهب وفنى .

الحيوان على جهة الإعمال له والتدبير ؛ وأنه لاتجوز عليه صفة قِلّةٍ ولا كثرة، وهى على ما وصفت من انبساطها فى هذا العالم غير منقسمة الذات والبنية ؛ وأنها فى كل حيوان العالم بمعنى واحد لاغير

(١١) وقال آخرون : بل النفس معنى موجود ذات حُدُود وأركان وطول وعرض وعمق ؛ وإنها غير مفارقة فى هذا العالم لغيرها مما يجرى عليه حكم الطول والعرض والعمق ؛ فكلٌّ واحدٍ منهما يجمعهما صفة الحد والنهاية ؛ وهذا قول طائفة من « الثنوية » يقال لهم « المنانية »

(١٢) وقالت طائفة : إن النفس توصف بما وصفها هؤلاء الذين قدمنا ذكرهم من معنى الحدود والنهايات ، إلا أنها غير مفارقة لغيرها مما لا يجوز أن يكون موصوفاً بصفة الحيوان ، وهؤلاء « الدّيْصَانية » .

(١٣) وحكى «الجريرى» عن «جعفر بن مبشر» أن النفس جوهر ليس هو هذا الجسم ، وليس بجسم ، ولكنه مَعْنًى بين الجوهر والجسم .

(١٤) وقال آخرون : النفس معنى غير الروح ، والروح غير الحياة ، والحياة عنده عَرَض ، وهو « أبو الهذيل » .

وزعم أنه قد يجوز أن يكون الإنسان فى حال نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة ، واستشهد على ذلك بقول الله عز وجل : (الله يتوفّى الأنْفُسَ حين موتها ، والتى لم تمت فى منامها [٣٩ — ٤٢])

(١٥) وقال «جعفر بن حرب» : النفس عَرَض من الأعراض يوجد فى هذا الجسم ، وهو أحد الآلات التى يستعين بها الإنسان على الفعل كالصحة والسلامة وما أشبههما ، وإنها غير موصوفة بشىء من صفات الجواهر والأجسام .

***

(١٩)

قولهم في الحواس

واختلف الناس في الحواسّ :

(١) فقالت «المنانية» : الإنسان هو الحواس الخمس ، وإنها أجسام ، وإنه لاشيء غير الحواس ؛ لأن الأشياء عندهم شيئان نور وظلمة ، وإن النور خمس حواسّ ، وإن الظلام خمس حواس : سمع ، وبصر ، وحاسة الذوق ، والشم ، وحاسة اللمس .

(٢) وقالت « الديصانية » : إن الظلام مَوَاتٌ جاهل لا حِسَّ له ، وإن النور حَيٌّ بنفسه حساس ، وإن سَمْع النور هو بصره ، وهو ذائقُهُ ، وهو شامُّه ، وإنما اختلف إدراكه ؛ فصار يُدْرِكُ بجهة مالا يدرك بالجهة الأخرى ؛ لأن الآفة خالطته من جهةٍ خلاف ما خالطته من الجهة الأخرى ، فاختلف الإدراك لاختلاف الأعراض .

وزعموا أن النور بَيَاضٌ كله ، وأن الظلام سَوَادٌ كله ، وإنما اختلفت الألوان فصار منها صُفْرة وخُضْرة إلى غير ذلك لاختلاف اختلاط هذين اللونين ، وزعموا أن اللون هو الطعم .

(٣) وحكى عن « المرقونية » أنهم يزعمون أن البَدَنَ فيه روح وحواسُّ خمس ، وأن الروحَ غيرُ الحواسِّ وغيرُ البدن .

(٤) وقد أنكر كثير من الناس الحواسّ ، وهم الذين ينفون الأعراض ، وزعموا أنه ليس إلا السميعُ البصير الذائق الشام اللامس ، وليس هاهنا سمع وبصر وحاسة ذوق وحاسة شَمّ وحاسة يكون بها اللامس غير الجسد ؛ فدفعوا الحواس وأنكروها .

(٥) وحكى « زرقان » عن « أبي الهذيل » و « معمّر » أنهما ثبتا الحواس الخمس أعراضا غير البدن ، وأنهما ثبتا النفسَ عَرَضا غيرها وغير البدن .

(٦) وثبت « عباد بن سليمان » الإنسان ستّ حواس : [السمع ، والبصر ،

وحاسة الذوق ، و] حاسّة الشم ، وحاسة اللمس ، وثبت الفرج حاسةً سادسةً .

(٧) وحكى « الجاحظ » أن « النظّام» قال : إن النفسَ تُدْرِكُ المحسوسات من هذه الخروق التى هى الأُذُنُ والفم والأنف والعين ، لا أن للانسان سمعا هو غيره و بصرا هو غيره ، وأن الإنسان يسمع بنفسه ، وقد يصم لآفةٍ تدخل عليه ، وكذلك يُبْصِر بنفسه ، وقد يَعْمَى لآفة تدخل عليه .

***

(٢٠)

هل يوصف الباري بالقدرة على خلق حاسة سادسة ؟

واختلفوا : هل يوصف البارىء عز وجل بالقدرة على أن يخلق حاسة سادسة غير هذه الحواس لمحسوسٍ سادس ، أم لا يوصف بالقدرة على ذلك ؟ وهل يوصف بالقدرة على أن يخلق لبعضِ عبيدِهِ قدرةً على خَلْق الأجسام أم لا ؟

(١) فزعم زاعمون منهم « ضِرَار بن عمرو » و « حفص الفرد » و «سفيان أبن سحبان » فى رجال غيرهم أن البارىء عز وجل يوصف بالقدرة على ذلك وأنه يخلق لعباده فى المَعَاد حاسةً سادسة يُدركون بها ماهيّته : أى يُدركون بها ما هو .

(٢) وأبى أكثرُ أهل الكلام من المعتزلة والخوارج وكثير من الشّيع وكثير من المُرْجِئة [ذلك]

(٣) وقال قائلون : إن البارىء قادر [على] أن يُقْدِر عباده على خَلْق الأجسام

(٤) وأبى أكثر الناس ذلك

***

(٢١)

هل الحواس جنس واحد ؟

واختلفوا فى الحواس الخمس : هل هى جنس واحد ، أو أجناس مختلفة ؟

(١) فقال قائلون : هى أجناس مختلفة ، جنسُ السمع غيرُ جنسِ البصر ،

وكذلك حكم كل حاسة : جنسها مخالفٌ لسائر أجناس الحواس ، وهى على اختلافها أعْرَاض غيرالحساس ، وهذا قول كثير من المعتزلة منهم «الجبّائى» وغيره

(٢) وقال قائلون : كل حاسة خلاف الحاسة الأخرى ، ولا نقول هى مخالفة لها ؛ لأن المخالف هو ما كان مخالفا بخلاف ، وهذا قول « أبى الهذيل » .

(٣) وزعم « عَمْرو بن بَحْر الجاحظُ » أن الحواس جنس واحد ، وأن حاسة البصر من جنس حاسّةِ السمع ، ومن جنس سائر الحواس، و إنما يكون الاختلاف فى جنس المحسوس ، وفى موانع الحساس، والحواس، لا غير ذلك ؛ لأن النفس هى المدركة من هذه الفتوح ومن هذه الطرق ، و إنما اختلفَتْ فصار واحد منها سمعاً وآخر بصراً وآخر شمّاً على قدر ما مازَجها من الموانع ، فأما جوهر الحساس فلا يختلف ، ولو اختلف جوهر الحسّاس لتمانع ولتفاسد كتمانع المختلف وتفاسد المتضاد .

وزعم أن اختلاف المحسوس من اللون والصوت فى جنسهما وأَنْفُسِهما ، ولو كان يدلّ على اختلاف جنس البصر والسمع لكان ينبغى أن يكون بعضُ البصر أشدّ خلافا لبعضٍ من السمع للبصر ؛ لأن السواد و إن كان مرئيًا فهو أشد مخالفة لجانس البياض من جنس الحموضة للسواد .

قال : فلما كان ذلك فاسداً لم يجب أن تختلف الحواس لاختلاف المحسوسات .

قال الجاحظ : فالحساس ضرب واحد ، والحسُّ ضرب واحد ، والمحسوسات ثلاثة أضْرُب : مختلف كالطعم واللون ، ومتفق [كـ . . . [1]] ومتضادّ كالسواد والبياض .

وكان يجيب عن قول من قال «هل يقدر الله سبحانه أن يخلق حاسّة سادسة لا تعقل كيفيتها لمحسوس سادس لا تعلم كيفيته»؟ بأنه و إن كان لا تعلم كيفية ذلك المحسوس فقد علم أنه لا يخلو من أن يُدرَك بالمجاورة أو بالمداخلة أو بالاتصال ،

(١) كذا بياض بالأصل ، ولعل الأصل «كبياض شىء وبياض شىء آخر»

ولا بدّ لتلك الحاسّة من أن تكون من جنس الحواس الخمس ، كما أن حاسة البصر من جنس حاسة السمع .

* * *

وزعم الجاحظ أن أصحابه اختلفوا في اختلاف طرق الحواس وشوائبها ، ومن أى شيء موانعها .

فزعم قوم أن الذى منع السمع من وجود اللون أنّ شائبه ومانعه من جنس الظلام الذى يمنع من درك اللون ولا يمنع من درك الصوت ، وأن الذى منع البصر من وجود الأصوات أن شائبهُ من جنس الزجاج الذى يمنع من درك الصوت ولا يمنع من درك اللون .

قال : وعلى مثل هذا رتّبوا اختلاف موانع الحواس وشوائب هـذه الطرق والفتوح .

قال : وزعم آخرون أنه إنما صار الفم يجد الطعوم دون الأراييح والأصواتِ والألوانِ لأن الغالب على شوائبه الطعوم دون غيرها ، وأن كل شيء منها من سوى الطعوم فقليل ممنوع ، ومستفرغ القوى مشغول ، وكذلك الغالب على شوائب الأسماع الأصوات ، وعلى شوائب الأنوف الأراييح .

قال : وزعم آخرون أن البصر إنما أدرك الألوان دون الطعوم والأراييح والأصوات لقلة الألوان فيه ، ولو كانت كثيرة لـكان منعها أشد ، ولو أفرطت عليه لما وجد لونا رأسا ؛ لأن الألوان هى التى تمنع من الألوان ؛ فلقلة الموانع من اللون أدرك اللون ، وكذلك الذائق والشّامّ والسامع .

وزعم « الجاحظ » أن هذا هو القياس على أصول « النظام » وأن النظّام كان يعتل للقولين الأولين .

* * *

(٢٢)

هل الشم إدراك للمشموم ونحو ذلك

واختلف الناس : هل الشم والذوق واللمس إدراك للمشموم والمَذُوق والملموس أم لا ؟ على مقالتين .

(١) فزعم زاعمون أن ذلك إدراك للملموس والمَذُوق والمشموم .

(٢) وقال آخرون : إن ذلك ليس بإدراك الملموس والمَذُوق والمشموم ، وإن الإدراك الملموس والمَذُوق والمشموم غير الذوق واللمس والشم ، منهم « الجبّائى » ، وغيرهُ .

***

(٢٣)

قولهم فى الحركات والسكون والأفعال

واختلف الناس فى الحركات والسكون والأفعال :

(١) فقال « الأصم[1] » : لا أثبت إلا الجسم الطويلَ العريضَ العميق ، ولم يثبت حركةً غير الجسم ، ولا يثبت سكونا غيره ، ولا فعلا غيره ، ولا قياما غيره ، ولا قعوداً غيره ، ولا افتراقا ولا اجتماعا ولا حركة ولا سكونا ولا لونا غيره ، ولا صوتا ولا طعما غيره ، ولا رائحة غيره .

فأما بعض أهل النظر — ممن يزعم أن « الأصم » قد علم الحركات والسكون والألوان ضرورة ، وإن لم يعلم أنها غير الجسم ـ فإنه يحكى عنه أنه كان لا يثبت الحركة والسكون وسائر الأفعال غير الجسم ، ولا يحكى عنه أنه كان لا يثبت حركة ولا سكونا ولا قياما ولا قعودا ولا فعلا .

فأما من زعم أن « الأصم » كان لا يعلم الأعراض على وجه من الوجوه فإنه يحكى عنه أنه كان لا يثبت حركة ولا سكوناً ولا قياما ولا قعودا ولا اجتماعا ولا افتراقا على وجه من الوجوه ، وكذلك يقول فى سائر الأعراض .

(٢) وقال « هشام بن الحكم » : الحركاتُ وسائر الأفعال من القيام والقعود

---

(١) انظر الفرق ٩٦ وأصول الدين ٣٦ — ٣٧ والملل ٥٣ ، وانظر ماسبق فى ج ٢ ص ٢٥ و٢٨ .

والإرادة والكراهة والطاعة والمعصية وسائر مايثبت المثبتون الأعراض أعراضا أنها صفات الأجسام ، لا هى الأجسام ولا غيرها ، إنها (؟) ليست بأجسام فيقع عليها التغاير .

وقد حُكى هذا عن بعض المتقدمين ، وأنه كان يقول كما حكينا عن «هشام» وأنه لم يكن يثبت أعراضا غير الأجسام .

وحُكى عن هشام أنه كان لا يزعم أن صفات الإنسان أشياء ؛ لأن الأشياء هى الأجسام عنده ، وكان يزعم أنها معَانٍ ، وليست بأشياء .

وحكى « زرقان » عن هشام بن الحكم أنه كان يزعم أن الحركة معنًى ، وأن السكون ليس بمعنى ، فإن لم يكن ماحكاه من ذلك صحيحا فقد كان بعضُ المتقدمين يزعم أن العالم كان سا كنا متحركا ، وأن الحركة معنى ، وأن السكون ليس بمعنًى ، حكاه « أبو عيسى » عن أصحاب الطبائع .

(٣) وقال قائلون منهم « أبو الهذيل » و « هشام » و « بشر بن المعتمر » و «جعفر بن حرب » و «الإسكافى» وغيرهم : الحركات والسكون والقيام والقعود والاجتماع والافتراق والطول والعرض والألوان والطُّعوم والأراييح والأصوات والكلام والسكوت والطاعة والمعصية والكفر والإيمان وسائر أفعال الإنسان والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة أعراضٌ غيرُ الأجسام .

(٤) وقال «ضرار بن عمرو» : الألوان والطُّعوم والأراييح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والزنة أبعاضُ الأجسام ، و إنها متجاورة ، وحكى عنه مثل ذلك فى الاستطاعة والحياة .

وزعم أن الحركات والسكون وسائر الأفعال التى تكُون من الأجسام أعراضٌ لا أجسام .

وحُكى عنه فى التأليف أنه كان يثبته بعضَ الجسم .

فأما غيرهُ ممن كان يذهب إلى قوله فى الأجسام فإنه يثبت التأليف والاجتماع والافتراق والاستطاعة غير الأجسام .

(٥) وقال قائلون : السواد هو غير الأسود ، وكذلك الحلاوة هى غير الحلو ، وكذلك الحموضة هى غير الشىء الحامض ، ولم يثبتوا اللون غير الملوّن ، ولا يثبتون طعم الشىء غيره .

(٦) وحكى « زرقان » عن « جَهْم بن صَفْوان[١] » أنه كان يزعم أن الحركة جسم ، ومُحَال أن تكون غير جسم ؛ لأن غير الجسم هو الله سبحانه ؛ فلا يكون شىء يشبهه .

(٧) وحكى عن « الجواليقية » و « شيطان الطاق[٢] » أن الحركات هى أفعال الخلق ؛ لأن الله عز وجل أمرهم بالفعل ، ولا يكون مفعولا إلا ما كان طويلا عريضاً عميقاً ، وما كان غير طويل ولا عريض ولا عميق فليس بمفعول .

(٨) وقال « إبراهيم النظّام[٣] » : أفاعيلُ الإنسان كلُّها حركات ، وهى أعراض ، وإنما يقال « سُكون » فى اللغة إذا اعتمد الجسمُ فى المكان وقتين قيل « سَكَنَ فى المكان » لا أن السكون معنى غير اعتماده ، وزعم أن الاعتمادات والأكوان هى الحركات ، وأن الحركات على ضربين : حركة اعتماد فى المكان ، وحركة نُقْلَة عن المكان ، وزعم أن الحركات كلها جنس واحد ، وأنه مُحَال أن يفعل الذاتُ فعلين مختلفين .

وكان « النظّام » — فيما حُكى عنه — يزعم أن الطول هو الطويل ، وأن العَرْضَ هو العريض ، وكان يُثبت الألوان والطُّعوم والأراييح والأصوات والآلام والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة أجساما لطافا ، ويزعم أن حيّز اللون هو حيّز الطعم والرائحة ، وأن الأجسام اللطاف قد تحلّ فى حيز واحد ، وكان لا يثبت عرضاً إلا الحركة فقط .

(٩) وقال « معمّر » : الأكوان كلها سكون ، وإنما يقال لبعضها حركات

---

(١) انظر الفصل ٥/٥٦ . (٢) انظر الفرق ٥٢ و ٥٣ .

(٣) انظر الفرق ١١٤ و ١٢١ و ١٢٣ وأصول الدين ٤٧ والانتصار ٢٨ والملل ٣٨ .

فى اللغة ، وهى كلها سكون فى الحقيقة ، وكان يُثبت الألوان والطعوم والأراييح والأصوات والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة غير الأجسام .

(١٠) وكان «عباد بن سليمان» يثبت الأعراض غير الأجسام ، فإذا قيل له : تقول الحركة غير المتحرك والأسود غير السواد ؟ امتنع من ذلك ، وقال : قولى فى الجسم متحرك إخبار عن جسم وحركة ؛ فلا يجوز أن أقول الحركة غير المتحرك ؛ إذ كان قولى متحرك إخبارا عن جسم وحركة ، ولكن أقول : الحركة غير الجسم

(١١) وقال قائلون من أصحاب الطبائع : إن الأجسام كلها من أربع طبائع : حرارة ، وبرودة ، ورطوبة ، ويُبُوسة ، وإن الطبائع الأربع أجسام ، ولم يُثبتوا أشياء إلا هذه الطبائع الأربع ، وأنكروا الحركات ، وزعموا أن الألوان والطعوم والأراييح هى الطبائع الأربع .

(١٢) وقال قائلون منهم : إن الأجسام من أربع طبائع ، وأثبتوا الحركات ، ولم يثبتوا عرضا غيرها ، وثبّتوا الألوان والأراييح من هذه الطبائع .

(١٣) وقال قائلون : الأجسام من أربع طبائع وروح سابحة فيها ، وإنهم لا يعقلون جسما إلا هذه الخمسة الأشياء ، وأثبتوا الحركات أعراضاً .

(١٤) وقال قائلون بإبطال الأعراض والحركات والسكون ، وأثبتوا السواد وهو عين الشىء الأسود ، لا غيره ، وكذلك البياض وسائر الألوان ، وكذلك الحلاوة والحموضة وسائر الطعوم ، وكذلك قولهم فى الأراييح وفى الحرارة إنها عين الشىء الحارّ ، لا غيره ، وكذلك قولهم فى الرطوبة والبرودة واليبوسة ، وكذلك قولهم فى الحياة إنها هى الحىّ ، وهؤلاء منهم من يُثبت حركة الجسم وفعله غيره ، ومنهم من لا يثبت عرضا غير الجسم على وجه من الوجوه .

(١٥) وحكى عن بعض أهل التثنية من « المنانية » أنهم يزعمون أن الأجسام من أصلين ، وأن كل واحد من الأصلين من خمسة أجناس : من سواد ،

وبياض ، وصفرة ، وخضرة ، وحمرة ، وأنهم لا يعقلون جسما إلا ما كان كذلك ، وأنهم دانوا بإبطال الأعراض .

(١٦) وحكى عن بعض أهل التثنية من «الدَّيْصَانية» أنهم ثبتوا الأجسام من أصلين ، وأنهم زعموا أن أحد الأصلين سواد كله ، والآخر بياض كله ، وأن النور هو البياض ، وأن الظلام هو السواد ، وأن سائر الألوان من هذين اللونين ، وإنما اختلفت الألوان فصار منها صفرة وحمرة وخضرة لاختلاف امتزاج هذين اللونين ، وأنهم أنكروا الأعراض .

(١٧) فأما « أبو عيسى الورّاق » فإنه حكى أن من أهل التثنية من يثبت الأعراض من الحركات والسكون وسائر الأفعال غير الأجسام ، وأن منهم من يزعم أنها صفات الأجسام ، لا هى الأجسام ولا غيرها ، وأن منهم مَنْ نفاها وأبطلها ، وزعم أنه لا حركة ولا سكون ولا فعلَ غير الأصلين .

* * *

(٢٤)

هل الطعم هو اللون أم غيره ؟

واختلفوا فى اللون : هل هو الطعم أم غيره ؟ وهل الطعم هو الرائحة أم هو غيرها ؟

(١) فقال قائلون : اللون هو الطعم ، وهو الرائحة ، وهو الصوت ، والجوّ ، وكذلك قولهم فى السمع والبصر والذائق والشامّ ، وهؤلاء هم « الدَّيْصَانية » .

(٢) وقال قائلون : اللون غير الطعم ، و[الطعم] غير الرائحة ، والرائحة غير الجوّ ، والجو غير الصوت ، وهذا قول أكثر أهل النظر .

* * *

(٢٥)

هل الحركات مشتبهة ؟

واختلف الذين أثبتوا الحركاتِ أعراضاً غيرَ الأجسام ، فى الحركات :

هل هى مشتبهة أم لا ؟ وهل هى جنس واحد أم أجناس كثيرة أم ليست بأجناس ؟

(١) فقال « أبو الهذيل » الحركةُ لا يجوز أن تُشْبه الحركة ، وكذلك العَرَضُ لا يجوز أن يُشْبه العَرَض ؛ لأن المشتبهين يشتبهان باشتباه ، ولكن قد يقال : إن الحركة شبه الحركة ، وزعم أن الإنسان يقدر على حركة وسكون ، فإن فعَلَ الحركة فى الوقت الثانى من وقت قدره (؟) وفعل معها كوناً يَمْنَة فهى حركة يمنة ، وإن فعل معها كوناً يَسْرة فهى حركة يسرة ، وكذلك القول فى سائر الجهات ؛ لأنا إذا قلنا « حركة يمنة » فقد ذكرنا الحركة وكوناً يمنة ، وكذلك إذا قلنا « الحركة يسرة » فإنما ثبتنا الحركة [و] كونا يسرة .

والحركات عنده غير الأكوان والمُماسات ، وكذلك السكون عنده غير الأكوان والمماسات ، ولم يكن يزعم أنه قادرٌ أن يفعل فى الوقت الأول حركاتٍ فى الثانى ، وإنما يقدر على حركة وسكون ، فأى الأكوان فعله وهى[1] (؟) الثانى فالحركة حركة فى تلك الجهة مع السكون ، ولم يكن يجعل حركةً خلافا لحركة ، وكان أيضا لا يزعم أن الأعراض لا تختلف ؛ لأن المختلف باختلاف يختلف عنده ، وكان لا يزعم أن الخلاف ما كان الشيئان به مختلفين ، وكذلك الوفاق ما كانا به متّفقين ، وكان يزعم أن شيئاً يخالف شيئاً بنفسه أو يشبهه أو يوافقه بنفسه ، وكان لا يقول : البارئ مخالف للعالم .

(٢) وقال « إبراهيم النظام[2] » : حركات الإنسان وأفعاله كلها جنس واحد ، وإن الحركات هى الأكوان ، وإن الجنس الواحد لا يفعل شيئين متضادين كما لا يكون بالنار تبريد وتسخين ، وزعم أن التصاعد من جنس الانحدار ، والتيامن من جنس التّياسر ، والطاعة من جنس المعصية ، والكفر من جنس الإيمان ، والصدق من جنس الكذب .

---

(١) كذا ، ولعل أصل الكلام « فأى الأكوان فعله فى الثانى » .

(٢) مع ما سبق ذكره عنه انظر الانتصار ٢٨ .

(٣) وقال قائلون : الحركات أجناس ، وإنها متضادات ، والتيامن ضد التياسر ، والقيام ضدالقعود ، والتقدم ضد التأخر ، والتصاعد ضد الانحدار ، وإن هذه المتضادات من الأعراض مختلفة : فمنها ما يختلف بنفسه كالسواد والبياض ، ومنها ما يختلف [لعلة هى غيره كـ ...(١) ومنها ما يختلف] لا لنفسه ولا لعلة هى غيره كالتيامُنِ والتياسر وما أشبه ذلك ، وإن الحركة والسكون هى الأكوان ، وإن الإنسان يقدِر أن يفعل السكون فى الثانى وحركات مختلفات متضادات على البدل .

وقد تكون الطاعة عند هؤلاء القائلين من جنس المعصية ، كالحركتين فى الجهة الواحدة يؤمر بإحداهما فتكون طاعة ويُنهى عن الأخرى فتكون معصية ، فقد تكون الطاعة من جنس المعصية ، وقد تكون ضدها ، كالحركتين فى جهتين مختلفتين ، وقد يفعل الفاعل الواحد أفعالا متضادة كالحركة والسكون .

وزعم صاحب هذا القول أن الأعراض تشتبه بأنفسها كالسوادين والبياضين ، وأنها تتفق بأنفسها ، وأن الجواهر مشتبهة بأنفسها ، وكذلك الأعراض المختلفة تختلف بأنفسها كالسواد والبياض .

وكان يزعم مرة أن الذهاب يمنةً من جنس الذهاب يمنة ، ثم رجع عن هذا وزعم أن الذهاب يمنة إذا كان فى مكان فهو ضد الذهاب يمنة فى مكان آخر لأن الكَوْن فى مكان يضاد الكَوْن فى غيره . وكان لا يُثبت متفقين مشتبهين يتفقان بغيرهما ، وإنما يتفق المتفقان بأنفسهما ، وكذلك المشتبهان ، وهذا قول « محمد بن عبد الوهاب الجبّائى » .

(٤) وزعم بعض المتكلمين أن الأعراض تشتبه بغيرها ، وأن الأعراض مختلفة بأنفسها ، والأجسام تختلف بغيرها ، وهذا قول البغداديين « الخيّاط » وغيره .

---

(١) كذا ، وانظر القول الثامن فى المبحث رقم ٢٧ الآتى فى ص ٤٢ .

وزعم البغداديون من المعتزلة أن الطاعة لا تكون من جنس المعصية ، وأن الكفر لا يكون من جنس الإيمان ، وأن الحركة لا تكون من جنس السكون .

(٥) وقال « حسين النجار » ، ومن قال بقوله : إن الأشياء المحدثات كلها مشتبهة فى باب الحدث متفقة فيه أجسامها وأعراضها ، وإنه لا يشبه المخلوق إلا مخلوق ؛ لأنه لو جاز أن يُشْبِه المخلوق ما ليس بمخلوق لجاز أن يشبه الخالق ما ليس بخالق .

* * *

(٢٦)

معنى الحركة والسكون ومحلهما

واختلف المتكلمون فى معنى الحركة والسكون ، وأين محل ذلك فى الجسم : هل هو فى المكان الأول أو الثانى [١]؟

(١) فقال قائلون : معنى الحركة معنى السكون ، والحركات كلها اعتمادات ، ومنها انتقال، ومنها ما ليس بانتقال ، والقائل بهذا القول «النّظام » وزعم أن الجسم إذا تحرك من مكان إلى مكان فالحركة تحدث فى الأول ، وهى اعتماداته التى توجب السكون فى الثانى ، وأن السكون فى الثانى هو حركة الجسم فى الثانى .

(٢) وكان «محمد بن شبيب» يُثبت الحركة والسكون، ويزعم أنهما الأكوان وأن الأكوان منها حركة ومنها سكون ، وأن الإنسان إذا تحرك إلى الثانى فاعتماده فى المكان الأول الذى يوجب السكون فى الثانى [حركةٌ][٢] ونقلة وزوال ؛ إذا صار الجسم إلى الثانى ؛ لأن أهل اللغة لم يُسَمُّوا الجسمَ زائلا منتقلا متحركاً عن الأول إلا إذا صار إلى المكان الثانى ، فالمعنى حَدَث فيه وهو فى المكان الأول وسُمّى زوالا فى حال كونه فى المكان الثانى لاتّساع اللغة ، ونتكلم بكلام الناس على سبيل ما تكلموا به ، وقد يكون السكون فى المكان الثانى حركة ويكون سكوناً، فإن كان حركة أوجب كوناً فى المكان الثالث وكان سكونا فى الثانى(؟) .

---

(١) انظر الفرق ١٤٤ .

(٢) هذه الكلمة ساقطة من الأصول ، وتمام المعنى محتاج إليها .

(٣) وقال « معمّر » : معنى السكون أنه الـكون ، ولا سكون إلا كون ، ولا كون إلا سكون .

(٤) وقال « أبو الهذيل » : الحركات والسكون غير الأكوان والمماسّات ، وحركة الجسم عن المـكان الأول إلى الثانى تحدث فيه وهو فى المـكان الثانى فى حال كونه فيها ، وهى انتقاله عن المـكان الأول وخروجه عنه ، وسكون الجسم فى المـكان هو لبْثُه فيه زمانين ؛ فلا بُدَّ فى الحركة عن المـكان من مكانين وزمانين ، ولا بد للسكون من زمانين .

(٥) وقال « عباد » : الحركات والسكون مماسّات ، وزعم أن معنى حركة معنى زوال .

(٦) وقال « بشر بن المعتمر » : الحركة تحدث لا فى المـكان الأول ولا فى الثانى ، ولـكن يتحرك بها الجسم عن الأول إلى الثانى .

(٧) وكان « الجبائى » يزعم أن الحركة والسكون أكوان ، وأن معنى الحركة معنى الزوال ؛ فلا حركة إلا وهى زوال ، وإنه ليس معـنى الحركة معنى الانتقال ، وإن الحركة المعدومة تسمى زوالا قبل كونها ، ولا تسمى انتقالا .

فقلت له : فلم لا تثبت كل حركة انتقالا كما تثبت كل حركـة زوالا ؟

فقال : من قبل أن حَبْلاً لو كان معلقاً بسقف فحرّكَهُ إنسان لقلنا : زال ، واضطرب ، وتحرك ، ولم نقل إنه انتقل .

فقلت له : ولم لا يقال انتقل فى الجو كما قيل تحرك وزال واضطرب ؟

فلم يأت بشىء يوجب التفرقة .

* * *

(٢٧)

هل يوصف الشىء بالوصف لنفسه أو لعلة اقتضته

واختلف المتكلمون فيما يوصف به الشىء : لنفسه يوصف ، أو لعلةٍ ؟ وفى الطاعة : حَسُنت لنفسها أو لعلة ؟

(١) فقال قائلون : كل معصية كان يجوز أن يأمر الله سبحانه بهـا فهى قبيحة للنهى ، وكل معصية كان لا يجوز أن يبيحها الله سبحانه فهى قبيحة لنفسها كالجهل به والاعتقاد بخلافه ، وكذلك كل ما جاز أن يأمر الله سبحانه فهو حسن للأمر به ، وكل ما لم يجز إلا أن يأمر به فهو حسن لنفسه ، وهذا قول « النظّام » .

(٢) وقال « الإسكافى » فى الحسن من الطاعات : حسَنٌ لنفسه ، والقبيح أيضاً : قبيح لنفسه ، لا لعلّة

وأظنه كان يقول فى الطاعة : إنها طاعة لنفسها ، وفى المعصية : إنها معصية لنفسها

(٣) وقال قائلون : الطاعة إنما سُميت طاعة لله لأنه أمر بها ، لا لنفسها .

(٤) وقال قائلون : الطاعة لله إنما هى طاعة له لأنه أرادها ، والمعصية سميت معصية له لأنه كرهها .

(٥) وقال قائلون : كل مايوصف به الشىء فلنفسه وُصف به ، وأنكروا الأعراض والصفات .

(٦) وقال قائلون : كل ماوُصف به الشىء فإنما وُصف به لمعْنًى هو صفة له ، وهو قول « ابن كلاّب» وكان يقول : كل معنى وُصف به الشىء فهو صفة له .

(٧) وقال قائلون : ما وُصف به الشىء قد يكون لنفسه لا لمعنى ، كالقول سواد و بياض وكالقول فى القديم إنه قديم عالم ، وقد يكون لعلّة ، كالقول متحرك ساكن من غير أن تكون الحركة صفة له أو السكون ، وثبتوا أن الصفات هى الأقوال والكلام كقولنا : عالم قادر ، فهى صفات أسماء ، وكالقول يَعلم و يقدر ، فهذه صفات لا أسماء ، وكالقول شىء ، فهذا اسم لا صفة .

(٨) وقال قائلون : قد يوصف الشىء بصفة لنفسه ، كقولنا سواد و بياض ، وقد يوصف لعلة كقولنا متحرك ساكن ، وقد يوصف لا لنفسه ولا لعلة كقولنا مُحْدَث .

* * *

(٢٨)

هل تبقى الأعراض ؟

واختلف الناس فى الأعراض : هل تبقى أم لا[1] ؟

(١) فقال قائلون : الأعراض كلها لا تبقى وقتين ؛ لأن الباقى إنما يكون باقيا بنفسه أو ببقاء فيه ؛ فلا يجوز أن تكون باقية بأنفسها ؛ لأن هذا يُوجِبُ بقاءها فى حال حدوثها ، ولايجوز أن تَبْقَى ببقاء يَحْدُث فيها ؛ لأنها لاتحتمل الأعراض ، والقائل بهذا « أحمد بن على الشطوى » وقال به « أبو القاسم البَلْخى » و « محمد ابن عبد الله بن مملّك الأصبهانىّ » .

وزعم هؤلاء أن الألوان والطعوم والأراييح والحياة والقدرة والعجز والموت والكلام والأصوات أعراض، وأنها لاتبقى وقتين ، وهم يثبتون الأعراض كلها ، ويزعمون أنها لاتبقى زمانين .

(٢) وقال قائلون : إنه لاعَرَضَ إلا الحركات ، وإنه لا يجوز أن تبقى ، والقائل بهذا « النظّام » .

(٣) وقال « أبوالهذيل »: الأعراض منها مايبقى ومنها مالايبقى ، والحركات كلها لاتبقى ، والسكون منه مايبقى ومنه مالايبقى، وزعم أن سكون أهل الجنة سكون باق ، وكذلك أكوانهم ، وحركاتهم منقطعة متقضية لها آخر ، وكان يزعم أن الألوان تبقى ، وكذلك الطعوم والأراييح والحياة والقدرة تبقى [ببقاء] لافى مكان ، ويزعم أن البقاء هو قول الله عز وجل للشىء ابْقَهْ ، وكذلك فى بقاء الجسم وفى بقاء كل مايبقى من الأعراض ، وكذلك كان يزعم أن الآلام تبقى ، وكذلك اللذّات ، فآلام أهل النار باقية فيهم ، ولذّات أهل الجنة باقية فيهم .

(٤) وكان « محمد بن شبيب » يزعم أن الحركات لا تبقى ، وكذلك السكون لا يبقى .

---

(١) راجع فى هذا المبحث : أصول الدين ٥١ — ٥٢ ، وشرح المواقف : ٥/٣٨ — ٥٠ و٦٩/١٨٣ ، والانتصار ١٢ ، والملل ٣٥ .

(٥) وكان « محمد بن عبد الوهاب الجبائى » يقول : الحركات كلها [لا] تبقى ، والسكون على ضربين : سكون الجماد ، وسكون الحيوان ، فسكون الحى المباشر الذى يفعله فى نفسه لا يبقى ، وسكون المَوَات يبقى ، وكان يقول : إن الألوان والطعوم والأرابيح والحياة والقدرة والصحة تبقى ، ويقول ببقاء أعراض كثيرة ، وكان يقول : إن كل ما فعله الحىّ فى نفسه مباشرا من الأعراض فهو غيرُ باقٍ ، وكذلك يقول : إن الباقى من الأعراض يبقى لا ببقاء ، وكذلك يقول فى الأجسام إنها تبقى لا ببقاء ، وكذلك يجيز بقاء الكلام .

(٦) وقال قائلون فى الحركة : إنها لا يجوز أن تبقى ، ولا يجوز أن تُعاد .

(٧) وقال « ضرار بن عمرو » و « الحسين بن محمد النجار » : إن الأعراض التى هى غير الأجسام يستحيل أن تبقى زمانين .

وكان « ضرار » و « الحسين النجار » يقولان : البقاء للجسم الذى هو أبعاض منها كذا ومنها كذا .

وكان « النجار » ينكر بقاء الاستطاعة ؛ لأنها ليست بداخلة فى جملة الجسم ، وهى غيره ، ويستحيل أن يكون فى غيرها ؛ لأنه يستحيل أن يبقى الشىء ببقاء فى غيره .

(٨) وقال « بشر بن المعتمر » : السكون يبقى ، ولا يتقضَّى إلا بأن يخرج الساكن منه إلى حركة ، وكذلك السواد يبقى ، ولا يتقضَّى إلا بأن يخرج منه الأسود إلى ضِدِّه من بياض أو غيره ، وكذلك فى سائر الأعراض على هذا الترتيب .

***

(٢٩)

هل تفنى الأعراض ؟

واختلفوا : هل تفنى الأعراض أم لا ؟

(١) فقال قائلون : الأعراض كلها لا يقال إنها تفنى ؛ لأن ما جاز أن يفنى جاز أن يبقى .

(٢) وقال قائلون : هى تفنى بمعنى تُعدم .

(٣) وقال قائلون : ما يجوز أن يبقى منها يجوز أن يفنى ، وما لا يجوز أن يبقى منها لا يجوز أن يفنى .

* * *

(٣٠)

هل للأعراض بقاء ؟

واختلفوا : هل لها بقاء أم لا ؟

(١) فقال قائلون : تبقى ببقاء الجسم .

(٢) وقال قائلون : تبقى لا ببقاء .

(٣) وقال قائلون : تبقى [ببقاء] لا فى مكان .

* * *

(٣١)

قولهم فى فناء الأعراض

واختلفوا فى فنائها :

(١) فقال قائلون : تفنى بفناء لا فى مَكان .

(٢) وقال قائلون: تفنى بفناء فى غيرها ، والسواد فناء للبياض إذا حدث بعده

(٣) وقال قائلون : تفنى لا بفناء .

* * *

(٣٢)

رؤية الأجسام والأعراض

واختلف الناس فى رؤية الأعراض والأجسام [١] .

(١) فقال « أبو الهذيل » : الأجسام ترى ، وكذلك الحركات والسكون والألوان والاجتماع والافتراق والقيام والقعود والاضطجاع ، وإن الإنسان يرَى

---

(١) انظر شرح المواقف ٦/ ١٨٥ — ١٨٦ .

الحركة إذا رأى الشيء متحركا ، ويرى السكون إذا رأى الشيء ساكنا برؤيته له ساكنا ، وكذلك القول فى الألوان والاجتماع والافتراق والقيام والقعود والاضطجاع ، وكل شيء إذا رأى الرائى الجسمَ عليه فَرَقَ بينه وبين غيره إذا كان على غير تلك المنظرة ، وَفَرَقَ بينه وبين غيره مما ليس على منظره ؛ فهو راء لذلك الشيء .

وكان يزعم أن الإنسان يَلْمس الحركة والسكون بلَمْسِه للشيء متحركا أو ساكنا ؛ لأنه قد يفرق بين الساكن والمتحرك بلمسه له ساكنا ومتحركا ، كما يفرق بين الساكن والمتحرك برؤيته لأحدهما ساكنا والآخر متحركا ، وكذلك كل شيء من الأجسام إذا لمسه الإنسان فَرَقَ بينه وبين غيره مما ليس على هيئته بلمسه إياه فهو يلمس ذلك العَرَضَ ، وكان يزعم أن الألوان لا تُلْمَسُ ؛ لأن الإنسان لا يفرق بين الأسود والأبيض باللمس .

(٢) وكان « الجبَّائى » يوافقُه فى رؤية الأجسام والأعراض ، وكان يخالفه فى لمس الأعراض .

(٣) وكان بعض أهل الكلام يُنكر أن يكون الإنسان يلمس الحرارة والبرودة ، ويزعم أنه يجدها لا بأن يلمسها .

(٤) وقال « النظام » : الأعراض مُحَال أن تُرَى ، وإنه لا عَرَضَ إلا الحركة ومحال أن يرى الإنسان إلا الألوان ، والألوان أجسام ، ولا جسم يراه الرائى إلا لون .

(٥) وقال « عباد بن سليمان » : الأعراض لا تُرى ، ولا يرى الرائى إلا الأجسام ، ولا يُرى إلا وهو ذو جهات ، وأنكر أن يرى أحد لونًا أو حركة أو سكونًا أو عرضًا .

(٦) وقال قائلون : الأجسام لا تُرى ، ولا يُرى إلا لون ، والألوان أعراض ، وهو « أبو الحسين الصالحى » ومَنْ قال بقوله .

(٧) وقال قائلون : يُرى اللون والملون ، ولا تُرى الحركات والسكون وسائر الأعراض .

(٨) وقال « معمّر » : إنمـا تدرك أعراض الجسم ، فأما الجسم فلا يجوز أن يدرك .

* * *

(٣٣)

هل خلق الشيء هو الشيء نفسـه أم غيره ؟

واختلف الناس فى خلق الشىء : هل هو الشىء أم غيره ؟

(١) فقال «أبوالهذَيل» : خَلْقُ الشىء [الذى] هو تكوينُهُ بعد أن لم يكن هو غيره ، وهو إرادته [له] وقوله له « كُنْ » والخَلْقُ مع المخلوق فى حاله، وليس بجائز أن يخلق الله سبحانه شيئاً لا يريده ، ولا يقول له «كن» ، وثبت خَلْقَ العرض غيره ، وكذلك خلق الجوهر ، وزعم أن الخلق الذى هو إرادة وقولٌ لا فى مكان ، وزعم أن التأليف هو خلق الشىء مؤلفاً ، وأن الطول هو خلق الشىء طويلا ، وأن اللون خلقه له مُلَوّناً ، وابتداء الله الشىء بعد أن لم يكن هو خلقه له ، وهو غيره ، وإعادته له غيره ، وهو خلقه له بعد فنائه ، وإرادة الله سبحانه للشىء غيره ، وإرادته للايمان غير أمره به ، وكان يُثبتُ الابتـداء غير المبتدأ ، والإعادة غير المُعَاد ، والابتداء : خلق الشىء أول مرّة ، والإعادة : خلقه مرة أخرى .

(٢) وقال « هشام بن عمرو الفُوَطى » : ابتداء الشىء ممـا يجوز أن يعاد غيره ، وابتداؤه مما لا يجوز أن يعاد ليس بغيره ، والإرادة المُرَاد .

(٣) وكان « عباد بن سليمان » إذا قيل له : أتقول إن الَخْلق غيرُ المخلوق ؟ قال : خطأ أن يقال ذلك ؛ لأن المخلوق عبارة عن شىء وخَلْق ، وكان يقول : خلق الشىء غيرُ الشىء ، ولا يقول الخلق غير المخلوق ، وكان يقول : إن خلق

الشيء قولٌ ، كما كان يكون يقول أبو الهذيل ، ولا يقول إن الله قال له كُنْ كما كان أبو الهذيل يقول .

(٤) وحكى « زرقان » عن « معمّر » أنه كان يزعم أن خَلْقَ الشيء غيره ، وللخلق خلق ، إلى مالا نهاية له ، و إن ذلك يكون فى وقتٍ واحدٍ معاً .

(٥) وحكى عن « هشام بن الحكم » أن خَلْقَ الشيء صفةٌ له ، لا هو هو ولا غيره .

(٦) وقال « بشر بن المعتمر » : خلق الشيء غيره ، والخلق قبل المخلوق ، وهو الإرادة من الله للشيء .

(٧) وقال « إبراهيم النظّام » : الخَلْق من الله سبحانه الذى هو تكوين هو المكوّنُ ، وهو الشيء المخلوق ، وكذلك الابتداء هو المبتدأ ، والإعادة هى المُعَاد، والإرادة من الله سبحانه تكون إيجادا للشيء وهى الشيء ، وتكون أمراً وهى غير المراد ، كنحو إرادة الله للإيمان هى أمره به، وتكون حُكْماً و إخبارا وهى غير المحكوم والمخبر عنه ، وكان (؟)[1] إرادة الله سبحانه أن يقيم القيامة يعنى أنه حاكم بذلك مُخبر به ، والابتداء هو المبتدأ ، والإعادة هى المُعاد ، وهى خلق الشيء بعد إعدامه .

(٨) وقال « الجبّائى » : الخلق هو المخلوق ، والإرادة من الله غير المراد ، وفعل الإنسان هو مفعوله ، و إرادته غير مراده .

وكان يزعم أن إرادة الله سبحانه للإيمان غير أمره به وغير الإيمان ، و إرادته لتكوين الشيء غيره .

(٩) وأظن أن مُثبتا ثبت الخلق هو المخلوق والإعادة غير المُعاد .

* * *

(١) هنا بياض ، ولعل أصل الكلام « وكان يقول معنى إرادة الله أن يقيم القيامة ـ إلخ » أو « كنحو إرادة الله أن يقيم إلخ » أو مايؤدى أحد هذين المعنيين .

(٣٤)

هل الخلق مخلوق ؟

واختلف الذين قالوا إن خلق الشيء غيره ،في الخلق : هل هو مخلوق أم لا ؟

(١) فقال « أبو موسى المردار » : إن الخلق غير المخلوق ، والخلق مخلوق في الحقيقة ، وليس له خلق .

(٢) وقال « أبو الهذيل » : الخلق الذى هو تأليف والذى هو لون والذى هو طول والذى هو كذا ، كلُّ ذلك مخلوق في الحقيقة ، وهو واقع عن قول وإرادة ، والخلق الذى هو قول وإرادة ليس بمخلوق في الحقيقة ، وإنما يقال : مخلوق في المجاز .

(٣) وقال قائلون : لا يقال الخلق مخلوق على وجه من الوجوه .

(٤) وقال « زهير الأثرى » : الخلق غير المخلوق ، وهو إرادة وقول ، وهو محدَث ليس بمخلوق.

(٥) وقال «أبو مُعاذ التومنى» : الخلق حَدَث ، وليس بمحدث ولا مخلوق ، وإن الإرادة من الله سبحانه تكون إيجادا وهى خلْق ، وتكون أمراً .

وكان يزعم أن القرآن حدث ليس بمخلوق ولا مُحْدَث .

***

(٣٥)

قولهم في البقاء والفناء

واختلف المتكلمون في البقاء والفناء[1] .

(١) فقال قائلون ممن يُثبت خلق الشيء غيره : إن الباقى باقٍ لا ببقاء .

(٢) وزعم قوم ممن يُثبت الخلق هو المخلوق : أن الباقى يبقى ببقاء .

(٣) وقال « أبو الهذيل » : خلق الشيء غـــيره ، والبقاء غير الباقى ، والفناء غير الفانى ، والبقاء قول الله عـز وجل للشيء « ابقَ » والفناء قوله « افْنَ » .

---

(١) انظر كتاب الانتصار ١٩ والفصل ٥/ ٤١ وأصول الدين ٤٢ و٤٥ و٨٧ و٢٣١ .

(٤) وقال قائلون من البغداديين : بقاء الشيء غيره ، وليس للفانى فناء ، والفانى يفنى لا بفناء .

(٥) وقال قائلون منهم « الُجبّائى » وغيره : الباقى باقٍ لا ببقاء ، والفانى يَفْنَى لا بفناء غيره .

(٦) وقال « معمّر » : إن للفانى فناءً ، وللفناء فناء لا إلى غاية ، ومحال أن يُفنى الله الأشياء كلها .

(٧) وقال « النظّام » : الباقى يبقى لا ببقاء ، والفانى فانٍ لا بفناء .

(٨) وحكى « زرقان » أن « هشام بن الحكم » قال : البقاء صفةٌ للباقى ، لا هو هو ولا غيره ، وكذلك الفناء .

***

(٣٦)

أين يوجد البقاء والفناء؟

واختلفوا فى البقاء والفناء : أين يوجدان ؟ وهل يوجدان وقتا واحداً أو أكثر من ذلك ؟[1]

(١) فقال « أبو الهذيل » : البقاء والفناء يوجدان لا فى مكان ، وكذلك الخلق ، وكذلك الوقت لا فى مكان ، ولا يجوز أن يوجد أكثر من وقت واحد .

(٢) وقال قائلون : بقاء الشيء يوجد معه ، وهو غيره ، يوجد فيه مادام باقياً .

(٣) وقال « محمد بن شبيب » : المعنى الذى هو فناء ومن أجله يُعْدَم الجسم لا يقال له فناء حتى يعدم الجسم ، وإنه حالّ فى الجسم فى حال وجوده فيه ؛ ثم يعدم بعد وجوده .

(٤) وقال « الجبّائى » : فناء الجسم يوجد لا فى مكان ، وهو مضادٌّ له ، ولكل ما كان من جنسه ، وزعم أن السواد الذى كان فى حال وجوده بعد البياض

(١) انظر بعض هذه الأقوال فى أصول الدين ٦٧و٨٧و٢٣١

هو فناء للبياض ، وكذلك كل شيء في وجوده عدم شيء فهو فناء ذلك الشيء ، وإن فناء العَرَض يحلّ في الجسم ، والفناء لايفنى .

* * *

(٣٧)

قولهم في معنى الباقي

واختلفوا في معنى الباقي ؟

(١) فقال قائلون : معنى الباقي أن له بقاء ، وكذلك قولهم في القديم والمُحدَث ، وهو قول « عبد الله بن كُلاّب » .

(٢) وقال قائلون : القديم باقٍ بنفسه ، وغير باق ببقاء ، ومعنى القول في المُحدَث إنه باق أنّ له بقاء ؛ لأنه يجوز أن يُوجَد غيرَ باقٍ .

(٣) وقال قائلون ممن يذهب إلى أن كل باقٍ فهو باقٍ لا ببقاء : معنى الباقي أنه كائن لا بحدوث ، وأن القديم لم يَزَلْ باقياً لأنه لم يزل كائنا لا بحدوث ، والمحدث في حال كونه بالحدوث ليس بباق ، وفي الوقت الثاني هو باق ؛ لأنه كائن في الوقت الثاني لا بحدوث .

(٤) وقال آخرون منهم « الإسكافي » : معنى القول في المُحدَث إنّه باق أنه وُجِد حالين ومرّ عليه زمانان ، فأما القديمُ فليس ذلك معنى القول فيه إنّه باقٍ ؛ لأنه لم يزل باقياً على الأوقات والأزمان .

* * *

(٣٨)

هل المعاني القائمة بالأجسام أعراض؟

واختلف الناس في المعاني القائمة بالأجسام كالحركات والسكون وما أشبه ذلك : هل هي أعراض أو صفات ؟

(١) فقال قائلون : نقول : إنها صفات ، ولا نقول هي أعراض ، ونقول : هي معان ، ولا نقول هي الأجسام ، ولا نقول غيرُها ؛ لأن التغاير يقع بين

الأجسام ، وهذا قول « هشام بن الحكم » .

(٢) وقال قائلون : هى أعراض ، وليست بصفات ؛ لأن الصفات هى الأوصاف ، وهى القول والكلام ، كالقول : زيدٌ عالم قادر حىٌّ ، فأما العلم والقدرة والحياة فليست بصفات ، وكذلك الحركات والسكون ليست بصفات .

* * *

(٣٩)

العلة فى تسمية المعانى أعراضا

واختلفوا : لِمَ سُمّيت المعانى القائمة بالأجسام أعراضا ؟

(١) فقال قائلون : سُميت بذلك لأنها تعترض فى الأجسام وتقوم بها ، وأنكر هؤلاء أن يُوجَدَ عَرَضٌ لا فى مكان أو يحدث عَرَضٌ لا فى جسم ، وهذا قول « النظام » وكثير من أهل النظر .

(٢) وقال قائلون : لم تُسمَّ الأعراض أعراضا لأنها تعترض فى الأجسام ؛ لأنه يجوز وجود أعراض لا فى جسم وحوادث لا فى مكان ، وكالوقت الإرادة من الله سبحانه والبقاء والفناء وخلق الشىء الذى هو قول وإرادة من الله تعالى ، وهذا قول « أبى الهذيل » .

(٣) وقال قائلون : إنما سُميت الأعراض أعراضا لأنها لا لُبثَ لها ، وإن هذه التسمية إنما أخذت من قول الله عز وجل : (قالوا هذا عارض مُمْطِرُنا) (٤٦ : ٢٤) فسموه عارضا لأنه لا لبث له ، وقال : (تريدون عرض الدنيا) (٨ : ٦٧) فسمّى المالَ عَرَضا لأنه إلى إنقضاء وزوال .

(٤) وقال قائلون : سُمىّ العَرض عرضا لأنه لا يقوم بنفسه ، وليس من جنس ما يقوم بنفسه .

(٥) وقال قائلون : سُميت المعانى القائمة بالأجسام أعراضاً باصطلاح من اصطلح على ذلك من المتكلمين ؛ فلو منع هذه التسمية مانع لم نجد عليه حجّة

من كتاب أو سنّة أو إجماع من الأمّة وأهل اللغة ، وهذا قول طوائف من أهل النظر منهم « جعفر بن حرب »

(٦) وكان « عبد الله بن كُلاّب » يسمى المعانى القائمة بالأجسام أعراضا ، ويسميها أشياء ، ويسميها صفات

***

(٤٠)

هل يجوز قلب الأعراض أجساماً والعكس؟

واختلفوا فى قلب الأعراض أجساماً ، والأجسام أعراضا

(١) فقال قائلون منهم « حفص الفرد » وغيره : جائز أن يقلب الله الأعراض أجساماً والأجسامَ أعراضا ؛ لأنه خلق الجسم جسما والعرض عَرَضاً ، وإنما كان العرض عرضا بأن خَلَقَه الله عرضا ، وكان الجسم جسما بأن خَلَقَه الله جسما ؛ فجائز أن يكون الذى خلقه الله عرضا يخلقه جسما ، والذى خلقه جسما يخلقه عرضا ، وكذلك زعم أن الله خلق اللون لونا والطعم طعما ، وكذلك قوله فى سائر الأجناس ، وأن الأشياء إنما هى على ماهى عليه بأن خُلقت كذلك ، وإن الإنسان لم يفعل الأشياء على ماهى عليه ، ولم تكن على ما هى عليه بأن فعلها كذلك .

(٢) وقال أكثر أهل النظر بإنكار قلب الأعراض أجساماً والأجسام أعراضا ، وقال : ذلك محال ؛ لأن القلب إنما هو رَفْعُ الأعراض وإحداث أعراض ، والأعراض لا تحتمل أعراضا ، واعتلّوا بعلل كثيرة .

(٣) وقال كثير من الذين لم يقولوا بجواز قلب الأعراض منهم « الجبّائى » : لا نقول إن الله خلق الجوهر جوهرا واللون لونا والشىء شيئاً والعرض عرضا ؛ لأن الله يعلمه جوهراً قبل أن يخلقه ، وكذلك اللون يعلمه لونا قبل أن يخلقه ، وكذلك قوله فيما سُمى به الشىء قبل كونه .

(٤) وقال قائلون من المعتزلة وغيرهم : إن الله تعـالى خلق الجوهر جوهرا واللون لونا والشيء شيئا والحركة حركة ، ولولم يخلق الجوهر جوهرا و يحدثه جوهراً لـكان قديماً جوهراً ، فلما استحال ذلك صح أنه خلقه جوهراً ، ولولم يخلقه جوهراً لم يكن الجوهر بالله كان جوهرا

* * *

(٤١)

قولهم فى المعانى

واختلف الناس فى المعانى[1] .

(١) فقال قائلون : إن الجسم إذا سكن فإنما يسكن (؟) لمعنًى هو الحركة ، لولاه لم يكن بأن يكون متحركا أولى من غيره ، ولم يكن بأن يتحرك فى الوقت الذى يتحرك [فيه] أولى منه بالحركة قبل ذلك .

قالوا : و إذا كان ذلك كذلك فـكذلك الحركة لولا معنًى له كانت حركةً للمتحرك لم تـكن بأن تـكون حركةً [له] أولى منها أن تـكون حركةً لغيره ، وذلك المعنى كان معنًى لأن كانت الحركة حركةً للمتحرك لمعنًى آخر ، وليس للمعانى كل ولا جميع ، و إنها تحدث فى وقت واحد ، وكذلك القول فى السواد والبياض ، وفى أنه سواد لجسم دون غيره ، وفى أنه بياض لجسم دون غـيره ، وكذلك القول فى مخالفة السواد والبياض ، وكذلك القول فى سائر الأجناس والأعراض عندهم ، و إن العرضين إذا اختلفا أو اتفقا فلا بد من إثبات معانٍ لا كل لهـا .

وزعموا أن المعانى التى لا كل لهـا فعلٌ للمكان الذى حلّته ، وكذلك القول فى الحى والميت إذا أثبتناه حيا وميتا فلا بد من إثبات معانٍ لا نهاية لها حلَّت فيه ؛ لأن الحياة لا تـكون حياة [له] دون غيره إلا لمعنًى ، وذلك المعنى لمعنًى ، ثم كذلك لا إلى غاية ، وهذا قول « معمّر »

---

(١) انظر كتاب الانتصار ٥٥ والفرق ١٣٨ والفصل ٥/٤٦

(٢) وسمعت بعض المتكلمين — وهو « أحمد الفراتى » — يزعم أن الحركة حركة للجسم لمعنًى ، وأن المعنى الذى كانت له الحركة حركة للجسم حَدَث لا لمعنى .

(٣) وقال أكثر أهل النظر : إذا ثبتنا الجسم متحرّكا بعد أن كان ساكنا فلا بد من حركةٍ لهـا تحرّكَ ، والحركة حركة للجسم لا من أجل حدوث معنًى له كانت حركةً له ، وكذلك القول فى سائر الأعراض .

* * *

(٤٢)

هـل الحركة حركة لنفسها ؟

واختلف هؤلاء فى الحركة إذا كانت حركة للجسم لا لمعنًى : هل هى حركة له لنفسها أو لمعنًى[1] ؟

(١) فقال « الجبّائى » : إنها حركة له لا لنفسها ولا لمعنًى .

(٢) وقال قائلون : هى حركة له لنفسها .

* * *

(٤٣)

هل يجوز إعادة الأعراض ؟

واختلف المتكلمون فى الأعراض : هل يجوز إعادتها أم لا[2] ؟

(١) فقال كثير من المتكلمين منهم « محمد بن شبيب » بإعادة الحركات .

(٢) وحكى « زرقان » عن بعض المتقدمين أن الحركة فى الوقت الثانى هى الحركة فى الوقت الأول مُعادة .

(٣) وقال قائلون : الأعراض كلها لا يجوز إعادتها .

(٤) وقال قائلون منهم «الإسكافى» : ما يبقى من الأعراض يجوز أن يُعاد، وما لا يبقى منها لا يجوز أن يعاد .

---

(١) فى الأصول « هل هى حركة له لنفسها ولا لمعنى » صوابه ما ذكرناه

(٢) انظر أصول الدين ٢٣٣ وما بعدها

(٥) وقال قائلون : ما لا نعرف كيفيته كالألوان والطعوم والأرابيح والقوة والسمع والبصر وما أشبه ذلك فجائز أن يعاد ، وما يعرف الخلق كيفيته كالحركات والسكون وما يتولد عنها كالتأليف والتفريق والأصوات وسائر ما يعرفون كيفيته فلا يجوز أن يعاد ، وهذا قول « أبي الهذيل » .

(٦) وقال قائلون : ما يعرف الخلق كيفيته أو يقدرون على جنسه أو لا يجوز أن يبقى فليس بجائز أن يعاد ، وما كان غير ذلك من الأعراض فجائز أن يعاد ، وهذا قول « الجبّائى » .

وزعم أن ما يجوز أن يعاد فجائز عليه التقديم فى الوجود والتأخير ، وأن الحركات وما أشبه ذلك مما لا يجوز أن يعاد ، لو أعيد لكان يجوز عليه التقديم فى الوجود والتأخير ، ولو جاز ذلك على الحركات لكان ما يقدر أن يفعل بعد عشرة أوقات يجوز أن يقدم قبل ذلك ، أو كان ما يقدر عليه أن يفعل فى الوقت الثانى يجوز أن يفعل فى الوقت العاشر مُعَادا ، ولو كان ذلك جائز — وليس لما يقدر عليه البارىء من حركات الأجسام نهاية — لكان جائزا أن يفعل ذلك فى وقتنا هذا ، ولو جاز ذلك لجاز أن يقدم الإنسان ما يقدر أن يفعله فى أوقات لا تتناهى فيفعله فى هذا الوقت ، ولو كان ذلك جائزاً لكان الإنسان لو لم يفعل ذلك فى هذا الوقت لكان يفعل لها تُرُوكاً لا كل لها ، وذلك فاسد ، فلما فسد ذلك فسد أن تعاد الحركات ، وكان يعتلّ بهذا فى وقتٍ كان يزعم أن ترك كل شىء غير ترك غيره ، وأن تركاً واحداً يكون لشيئين .

* * *

(٤٤)

هل المبتدأ هو المعاد ؟

واختلف القائلون إن الأجسام تعاد فى الآخرة : هل الذى ابتُدِئَ فى الدنيا هو الذى يعاد فى الآخرة أم لا ؟

(١) فقال قائلون — وهم أكثر المسلمين — : إن المبتدأ فى الدنيا هو المعاد فى الآخرة .

(٢) وقال « عباد بن سليمان » : لا أقول المعاد هو المبتدأ ، ولا أقول هو غيره ، وكذلك كان يقول : لا أقول المتحرك هو الساكن ، ولا أقول هو غيره ، إذا تحرك الشىء ثم سكن ، وكذلك كان يقول : لا أقول إن المحدَث هو الذى لم يكن ، ولا أقول إن ما يوجد هو الذى يعدم .

* * *

(٤٥)

قولهم فى الأضداد ؟

واختلف المتكلمون فى الأضداد .

(١) فقال «أبو الهذيل»: هو ما إذا لم يكن كان الشىء، وإذا كان لم يكن الشىء ، وزعم أن الأجسام لا تتضاد ، وأحال تضادّها .

(٢) وقال قائلون : الضدّان هما المتنافيان اللذان ينفى أحدُهما الآخرَ . وأنكر « أبو الهذيل » هذا القول ؛ لأن الحرفين يتنافيان ولا يتضادّان .

(٣) وقال «النظام» : الأعراض لا تتضاد ، والتضاد إنما هو بين الأجسام كالحرارة والبرودة والسواد والبياض والحلاوة والحموضة ، وهذه كلها أجسام متفاسدة يُفسِد بعضُها بعضاً ، وكذلك كل جسمين متفاسدين فهما متضادان .

(٤) وقال قائلون : الضدان هما اللذان لا يجتمعان ؛ فمعنى أن الشيئين ضدان أنهما لا يجتمعان ، وهذا قول « عباد بن سليمان » .

(٥) وزعم زاعمون أن الشيئين قد يتضادان فى المكان الواحد كالحركة والسكون والقيام والقعود والحرارة والبرودة واجتماع الشيئين وافتراقهما ، ويتضادان فى الوقت ، كالفناء الذى لا يجوز وجودُه مع المُفْنَى فى وقتٍ واحدٍ ويتضادان فى الوصف كنحو إرادة القديم للشىء وكراهته له ، يتضاد الوصف له

بهما ، وأن معنى التضاد التنافى ؛ فإن كان الشىء مما يحل الأماكن فتضادُّ الشيئين فى المكان الواحد تنافى وجودهما فيه ، وتضادهما فى الوقت تنافى وجودهما فيه ، وتضادهما فى الوصف تنافى الوصف للموصوف بهما .

(٦) وزعم زاعمون أن الضد هو التَّرْكُ ، وأن ضد الشىء هو تركه .

* * *

(٤٦)

هل يوصف البارى بالترك؟

واختلفوا : هل يوصف البارىُ بالترك أم لا ؟ على مقالتين :

(١) فقال قائلون : قد يوصف البارىُ عز وجل بالترك ، وفعله للحركة فى الجسم تركه لفعل السكون فيه .

(٢) وقال قائلون : لا يجوز أن يوصف البارىُ بالترك على وجه من الوجوه .

* * *

(٤٧)

هل يوصف بإقدار خلقه على الحياة والموت

واختلفوا : هل يوصف البارىُ بالقدرة على أن يُقْدِرَ خَلْقَه على الحياة والموت أم لا ، وعلى فعل الأجسام أم لا ؟

(١) فقال قائلون : البارىُ قادر أن يُقْدِرَ عباده على فعل الأجسام والألوان والطعوم والأراييح وسائر الأفعال ، وهذا قول أصحاب الغلوّ من الروافض .

(٢) وقال قائلون : لا يوصف البارىء بالقدرة على أن يُقْدِرَ عباده على فعل الأجسام ، ولكنه قادر أن يُقدرهم على فعل جميع الأعراض من الحياة والموت

والعلم والقدرة وسائر أجناس الأعراض ، وهذا قول « الصالحى » .

(٣) وقال قائلون : البارىء قادر أن يُقْدِرَ عباده على الألوان والطعوم والأراييح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، وقد أقدرهم على ذلك ، فأما القدرة على الحياة والموت فليس يجوز أن يُقْدِرهم على شىء من ذلك ، وهذا قول « بشر بن المعتمر » .

(٤) وقال قائلون : لا عَرَضَ إلا والبارىء سبحانه جائز أن يُقْدِرَ على ما هو من جنسه ، ولا عرض عند هؤلاء إلا الحركة ، فأما الألوان والأراييح والحرارة والبرودة والأصوات فإنهم أحالوا أن يُقْدِرَ اللهُ عبادَهُ عليها ؛ لأنها أجسام عندهم ، وليس بجائز أن يقدر الخلق إلا على الحركات ، وهذا قول « النظام » .

(٥) وقال قائلون : جائزٌ أن يُقدر اللهُ عبادَه على الحركات والسكون والأصوات والآلام وسائر ما يعرفون كيفيته ، فأما الأعراض التى لا يعرفون كيفيتها كالألوان والطعوم والأراييح والحياة والموت والعجز والقدرة فليس يجوز أن يُوصَفَ البارىء بالقدرة على أن يُقْدِرَهم على شىء من ذلك ، وهذا قول « أبى الهذيل » .

* * *

(٤٨)

قولهم فى معنى الترك

واختلف المتكلمون فى الترك للشىء والكفّ : هل هو معنى غير التارك عَلَى أربعة أقاويل :

(١) فقال قائلون بإثبات الترك ، وأنه معنى غير التارك ، وأنه كفٌّ النفس عن الشىء .

(٢) وقال قائلون بنفى الترك ، وإنه ليس بشىء إلا التارك ، وليس له ترك

(٣) وقال قائلون : ترك الإنسان للشىء معنًى لا هو الإنسان ولا هو غيره .

(٤) وقال « عباد بن سليمان » : أقول إن ترك الإنسان غيرُ الإنسان ، ولا أقول الترك غير التارك ؛ لأني إذا قلت « الإنسان تارك » فقد أخبرت عنه وعن ترك .

* * *

(٤٩)

هل الترك هو أخذ الضده ؟

واختلف المثبتون للترك : هل ترك الشيء هو أخذ ضدّه أم لا ؟ على مقالتين:

(١) فقال قائلون : ترك كل شيء غير أخذ ضدّه ، وترك السكون هو الإقدام على الحركة .

(٢) وقال قائلون : ترك الشيء هو أخذ ضدّه

* * *

(٥٠)

هل يكون الترك الواحد لمتروكين ؟

واختلفوا : هل يكون الترك الواحد لمتروكين أم لا ؟ على مقالتين :

(١) فقال قائلون : الترك الواحد يكون لمتروكَين ، ويخرج منهما ، وإن المتروكَين يُتركان بترك واحد ، وهؤلاء الذين زعموا أن ترك كل شيء غيرُ أخذ ضده

(٢) وقال قائلون : ترك كل شيء فعلٌ سوى ترك غيره ، كما أن الإقدام عليه سوى الإقدام على غيره ، وأكثر هؤلاء القائلين هم الذين يقولون : إن ترك الشيء هو فعل ضدّه ، وزعم بعض القائلين بهذا القول أنه قد يترك أفعالا كثيرة بترك واحد .

* * *

(٥١)

هل الأفعال المتولدة يجوز تركها ؟

واختلفوا في الأفعال المتولدة : هل يجوز أن يتركها الإنسان أم لا ، وهي كنحو الألم الحادث عن الضرب وذهاب الحجر الحادث عن دفعة الدافع ؟ على مقالتين :

(١) فقال قائلون : لايجوز على الأفعال المتولدة التركُ ، وهذا قول « عبّاد » و « الجبّائى »

(٢) وقال قائلون : قد يجوز أن تترك الأفعال المتولدة ، وإن الإنسان قد يترك الكثير من الأفعال فى غيره بتركه لسببه .

* * *

(٥٢)

هل يترك مالا يخطر بالبال؟

واختلفوا فيه من وجه آخر ، وهو اختلافهم فى الترك : هل يترك الإنسان مالا يخطر بباله أم لا ؟

(١) فزعم بعض المتكلمين أنه قد يترك مالم يخطر بباله .

(٢) وقال بعضهم : لست أكفّ إلا بعد داعٍ إلى الكفّ ، ولا أُقْدِمُ إلا بعد داعٍ إلى الإقدام .

(٣) وقال بعضهم : من الإقدام ما يحتاج إلى خاطر ، وهو المباشر وكثير من المتولدات ، وأكثر المتولدات يستغنى عن الخاطر ، ولكن قد أتركُ لاالخاطر يدعو إلى الترك ، وزعموا أيضا أنهم يتركون مالا يعرفونه قَطّ ولم يذكروه

(٤) وزعم بعضهم أن الإرادة لا تقع بخاطر ، ولا يدعو إليها داعٍ .

* * *

(٥٣)

هل الترك من أفعال القلب؟

واختلفوا فى التروك : هل هى أفعال القلب ؟ عَلَى مقالتين :

(١) فزعم بعضهم أن التروك كلها من أفعال القلوب

(٢) وزعم بعضهم فى الإقدام مثل ذلك ، وزعم سائرهم أن الترك والإقدام يكونان بغير القلب كما يكونان بالقلب .

* * *

(٥٤)

هل يحتاج الترك إلى إرادة ؟

واختلفوا فى الترك من وجه آخر

(١) فقال بعضهم : الإقدام يحتاج إلى إرادة ، والكف لا يحتاج إلى إرادة وأبى ذلك أكثرهم .

(٢) وزعمت جماعة منهم أن كثيرا من الإقدام يستغنى عن الإرادة ، وأبوا أن يكون الكفّ مستغنيا عنها .

* * *

(٥٥)

هل الترك باق ؟

واختلفوا فى الترك : هل هو باقٍ أم لا ؟

(١) فقال بعضهم : إن الترك لا يجوز عليه البقاء ، وقد يجوز البقاء على غير الترك من الأعراض .

(٢) وقال قائلون : الأعراض كلها لا تبقى ، لا الترك ولا غيره .

(٣) وزعم بعضهم أنه قد يبقى ، وأن أكثر ما يُقدَم عليه كذلك .

* * *

(٥٦)

هل يجوز فعل المتروك ؟

واختلفوا فيه من وجه آخر :

(١) فقال بعضهم : قد يجوز أن أفعل ماتركته بعد أن تركته

(٢) وقال بعضهم : هذا محال ممتنع

* * *

(٥٧)

هل يترك فعلين فى حالة واحدة ؟

واختلفوا فيه من وجه آخر

(١) فزعم بعضهم أنه قد يترك فعلين وأكثر من ذلك فى حالة واحدة .

(٢) وقال بعضهم : ليس يتهيأ فى حالٍ إلا تركُ فعل واحد فقط

* * *

(٥٨)

واختلفوا فيه من وجه آخر

(١) فقال بعضهم قد أترك السكون فى المكان العاشر بترك متولّد

(٢) وأبى هذا حُذّاقُهم

* * *

(٥٩)

قولهم فيما يقع بالحواس ؟

واختلف المتكلمون فيما يقع بالحوّاس من إدراك المحسوسات :

(١) فقال بعضهم : إن كانت أسبابه من ذوى الحواسّ فهو له ، وإن كانت من اللهسبحانه فهو له ، وإن كانت من غيرالله سبحانه وغير ذوى الحواسّ فهوله ، وكل من ادّعى فعله ممن ذكرنا فليس يفعله بزعمه إلا اختياراً لجملة قولهم إنهم جعلوا الإدراك تابعاً لأسبابه .

(٢) وقال بعضهم : هو من ذوى الحواسّ وله ، إلا أنه ليس باختيار ، ولكنه فعلُطباع ، وتحقيق قول أصحاب الطبائع أن الإدراك فعل لمحله الذى هو قائم به ، وهم أصحاب « معمر » .

(٣) وقال بعضهم : هو لله دون غيره بإيجاب خَلْقه للحواس ، وليس يجوز منه فعل إلا كذلك ، وهذا قول « إبراهيم النّظام » .

(٤) وقال بعضهم : هولله لطبيعةٍ يُحدثها فى الحاسة مولدة له،وهذا قول« محمد ابن حرب الصيرفى » وكثير من أهل الأثبات

(٥) وقال بعضهم : هو الله يبتدئهُ ابتداءً ، ويخترعه اختراعاً إن شاء أن

يرفعه والبصر صحيح والفتح واقع والشخص محاذٍ والضياء متوسط ، و إن شاء أن يخلقه فى المَوَات فَعَلَ ، وهذا قول « صالح قُبّة » .

(٦) وقال قائلون : الإدراك فعلُ الله يخترعه ، ولا يجوز أن يفعله الإنسان ، ولا يجوز أن يكون البصر صحيحاً والضياء متّصلاً ولا يفعل الله سبحانه الإدراك ، ولا يجوز أن يجعل الله سبحانه الإدراك مع العمى ، ولا يجوز أن يفعله مع الموت .

(٧) وقال « ضرار » : الإدراك كَسْبٌ للعبد خَلْق لله .

(٨) وقال بعض البغداديين : الإدراك فعل للعبد ، ومحالٌ أن يكون فعلاً لله عز وجل

***

(٦٠)

قولهم فى سبب الإدراك

واختلف القائلون إن الإنسان قد يفعل الإدراك مختاراً له فى سبب الإدراك .

(١) فقال قائلون : سبب الإدراك متقدم له وللفتح ، وهو الإرادة الموجِبَةُ للفتح ، والفتح والإدراك يكونان معاً .

(٢) وقال قائلون : الفتح سبب الإدراك ، وليس يقع إلا بعد فتح البصر ، وكذلك الإحراق يكون بعد مُمَاسّة النار للشىء .

(٣) وقال بعضهم : يجوز أن يكون اعتماد الجَفْن الأعْلَى على الجفن الأسفل لا رتفاع غيره ، وهو الذى يوجب الإدراك ، وليس يوجب الفتح قبله ، وليس يقع الفتح قبله .

(٤) وقالت طائفة أخرى غير هـذه الطائفة : الفتح سببه ، ومعه يقع ، لا قبله ولا بعده .

***

(٦١)

كيف يدرك المدرك ببصره؟

واختلفوا كيف يُدْرِكَ المدرِكُ للشىء ببصره [١] ؟

(١) انظر شرح المواقف (٧ / ١٩٢ — ٢٠٠)

(١) فقال قائلون : لايدرك المدرِكُ للشيء ببصره إلا أن يطفر البصر إلى المدرَكِ فيداخله

وزعم صاحب هذا القول أن الإنسان لايُدْرِكُ المحسوسَ بحاسّةٍ إلا بالمداخلة والاتصال والمجاورة ، وهذا قول « النظّام » .

وحكى عنه « زرقان » أنه قال : إن الأشياء تدرك [1](؟) على المداخلة ، الأصواتَ والألوانَ ، وزعم أن الإنسان لايدرك الصوتَ إلا بأن يصاكّه و ينتقل إلى سمعه فيسمعه ، وكذلك قوله فى المشموم والمذوقِ .

(٢) وقال قائلون : لا يجوز على الحواسّ المداخلة والمجاورة والاتصال ؛ لأنها أعراض ، وزعموا أن البصر محالٌ أن يطفر ، وكذلك سائر الحواسّ ، ولكن الرائى لا يَرَى الشيء إلا بأن يتصل الضياء والشعاع بينه و بينه ، ولا يشم الشيء ولا يذوقه حتى تنتقل إلى ذائقه وشامّه أجزاء يقوم بها الطعم والرائحة ، و إذا سمع (؟) الشيء فمحال أن ينتقل سمعه[2](؟) إليه أو ينتقل إلى سمعه (؟) بل يتصل الضياء والشعاع بينه و بينه من غير أن يطفر إليه و يداخله ، وكذلك سمع الشيء من غير أن ينتقل إليه أو ينتقل سمعه إليه أو ينتقل إلى سمعه ؛ لأن المسموع (؟) عَرَضٌ لا يجوز عليه الانتقال ، وكذلك شمّه للرائحة و ذوقه للطعم ، لا بأن ينتقل إليه الطعم والرائحة .

(٣) وقال قائلون : محال أن تُدْرَكَ الأعراض بالاتصال أو تسمع بالآذان أو تشَمّ أو تُذاق أو تُلمَس ؛ لأنه لايُرَى عنده إلا جسم ، ولا يُسمَع إلا جسمٌ ؛ لأن الأصوات أجسام عند قائل هذا القول ، وكذلك لايذاق و يُشَمّ و يُلمس عند قائل هذا القول إلا جسم ، والقائل بهذا القول « النّظام » .

(٤) وقال قائلون : لايذاق و يُرى و يُشم و يُلمس إلا جسمٌ ، وقد يُسمَع ماليس بجسم ، والقائل بهذا القول بعضُ أهل النظر .

---

(١) فى نسخة «إن الإنسان يدرك» وهو أقرب لما بعده .

(٢) كذا ، لكن الملائم لما بعده « وإذا أبصر الشيء فمحال أن ينتقل بصره »

(٥) وقال قائلون : قد يجوز أن تُرى الأعراض وتُسمع وتشمّ وتذاق وتلمس .

* * *

(٦٢)

واختلفوا فى الإدراك من وجه آخر .

اختلافهم فى محل الإدراك

(١) فقال بعضهم : محلّه القلب ، وهو علمٌ بالمُدْرَك ، وليس فى الحَدَقة إلا انتصابُ العين حِيَالَ المُدْرَك إذا قابله بها الإنسان أو القلبُ [1](؟) إذا قابلها ، وسمّى بعضهم هذا الفعل رؤيةً .

(٢) وقال بعضهم : بل الرؤية والإدراك واحد ، وفى العين يكون ، وهو غير العلم ، وقالوا فى إدراك [سائر] الحواسّ على هذا النحو .

(٣) وقال بعضهم : الإدراك يكون فى بعض الحدقة ، وهى جنسه ، والعلم فى القلب دون غيره ، وقالوا فى سائر الأجناس كقولهم فى هذا .

* * *

(٦٣)

هل يكون الإدراك فعلا للذى أدركه المدرك ؟

واختلفوا فى الإدراك : هل يجوز أن يكون فعلا للشى الذى أدركه المدرك؟ على مقالتين :

(١) فقال أكثر المتكلمين : لا يجوز أن يكون الإدراك فعلا للشى الذى أدركه المدركُ .

(٢) وقال قائلون : قد يكون الإدراك فعلا للشىء الذى أدركه ، كالرجل يكون فاتحاً لبصره فيَرِدُ عليه الشىء فيراه ؛ فالرؤية فعلٌ للوارد .

ولبعض الناس فى الإدراك قول ليس من جنس هذه الأقاويل ، وهو أنه زعم أن البصر قائم فى الإنسان ، وإن كان مطبّق الأجفان ؛ لأنه بصير وإن كان كذلك ، [و] إذا قابل الشخصُ بصره وارتفعت الموانع عنه وقع عليه

---

(١) القلب ، هنا : العكس ، والمراد أن المدرك إذا قابل حدقة الإنسان لم يكن ثم انتصاب الحدقة .

ووقع العلم به فى تلك الحال، والعلم عنده قد كان قبل ذلك مستوراً فى القلب ممنوعا من الوقوع بالمعلوم ، فلما زال مانعه وقع ولم يحدث ؛ لأنه قد كان قبل ذلك موجوداً كما وصفنا ، وكذلك قوله فى البصر (؟)

* * *

(٦٤)

قولهم فى المحال ما هو ؟

واختلف المتكلمون فى المحال ، ما هو ؟

(١) فقال قائلون : هو معنى تحت القول لا يمكن وجوده ، ثم اختلف هؤلاء ؛ فقال قائلون : هو اجتماع الضدّين وكل مذكور لا يتهيأ كونه ، وقال بعضهم : هو الضدّان يجتمعان .

(٢) وقال قوم سوى هؤلاء : هو القول المتناقض ، ثم اختلفوا فى ماهية القول المتناقض ؛ فقال قوم : هو قولك فلانٌ قائم قاعد ، وما كان فى نجاره ، وقال بعضهم : ليس هذا هكذا ؛ لأن قاعداً إثبات كما أن قائماً إثبات ، والإثباتان لايتناقضان ، وإن فسدَا أو فسد أحدهما ، وإنما يقع التناقض والتنافى فى قولك فلان قائم لا قائم ، وليس بقائم وهو قائم ؛ لأن الثانى نفىٌ لمعنى الأول .

(٣) وقال قوم آخرون : كل كلام لامعنى له فهو محال .

(٤) وقال قوم آخرون : كل قول أزيلَ عن منهاجه واتّسق على غير سبيله وأحيل عن جهته وضُمّ إليه ما يُبطله ووُصل به ما لا يتصل به مما يغيره ويفسده ويقصر به عن موقعه وإفهام معناه فهو محال ، وذلك كقول القائل : أتيتك غداً ، وسآتيك أمس[1] ، وهذا قول « ابن الراوندى » .

* * *

(٦٥)

هل الكذب من المحال ؟

واختلفوا فى باب آخر من هذا الكلام

(١) الفعل فى العبارة الأولى يدل على الزمن الماضى بصيغته ؛ فاتصال الظرف الدال على المستقبل به أزاله عن منهاجه ، والعبارة الثانية بالعكس .

(١) فقال قائلون : المحال لا يكون كذبا ، والكذب لا يكون محالا .

(٢) وقال قائلون : كل كذب محال ، وكل محال كذب .

(٣) وقال قائلون : من الكذب ماليس بمحال ، والمحال كله كذب ، ومنهم من يقول : إذا قال « العاجز قادرٌ » فلم يُحِل ، ولكنه كَذَب ، إلا أن يكون قد وصفه بالقدرة على ما لا يجوز أن يقدر عليه ، فإذا قال « الغائب حاضر » فكذلك ، وإذا قال «القديمُ محدَثٌ » فهذ محال ؛ لأن هذا مما لا يجوز أن يكون ، وقد كان يمكن أن يكون العاجز قادراً والغائب حاضراً .

* * *

(٦٦)

قولهم فى العلة

واختلفوا فى العلل على عشرة أقاويل :

(١) فقال بعضهم : العلّة علّتان ؛ فعلةٌ مع المعلول ، وعلّة قبل المعلول ، فعلّة الاضطرار مع المعلول ، وعلّة الاختيار قبل المعلول ، فعلّة الاضطرار بمنزلة الضرب والألم إذا ضربت إنسانا فألِمَ ؛ فالألم مع الضرب وهو الاضطرار ، وكذلك إذا دفعت حجراً فذهب ؛ فالدفع علّة للذهاب ، والذهاب ضرورة وهى معه .

وقالوا : الأمر علّة الاختيار ، وهو قبله ، والعلّة (؟) علّة الفعل وهى قبله[1]

(٢) وقال بعضهم : علة كل شىء قبله ، ومحال أن تكون علّة الشىء معه ، وجعل قائل هذا القول نفسه على أنه إذا حمل شيئا فعلمه بأنه حامل له بعد حمله يكون بلا فَصْل ، وعلى أن عداوة الله سبحانه للكافرين تكون بعد الكفر بلا فَصْل ، وهذا قول « بشر بن المعتمر » والأول قول « الإسكافى » .

(٣) وقال بعضهم : العلّة قبل المعلول حيث كانت ، والعلّة علّتان : علّة موجبة وهو قبل الموجَب [وهى] التى إذا كانت لم يكن من فاعلها تصرّف فى

---

(١) لعل صواب العبارة « والاستطاعة علة الفعل وهى قبله » وانظر القول الخامس فى هذه المسألة .

معناها ، ولم يجز منه ترك لما أراده[1] بعد وجودها ، وعلّةٌ قبل معلولها، وقد يكون معها التصرف والاختيار للشيء وخلافه ، وذلك لأنى قد أقول : : أطعتُ الله لأن الله أمرنى ، أعنى لأجل الأمر ، ورغبتُ فى طاعة الله وآثرتها ، وقد تمكننى مخالفة الأمر وتركُ المأمور به ، قد كان ذلك من كثير من الخلق ، ومثلُه قولُه : إنما جئتك لأنك دعوتنا ، وجئتك لأنك أرسلت إلىّ

(٤) وقال قائلون : العلّة علّتان : علّةٌ قبل المعلول ، وهى متقدمة بوقت واحد ، وما جاز أن يتقدّم الشيء أكثرَ من وقت واحد فليس بعلّة له ، ولا يجوز أن يكون علّة له ، وعلّةٌ أخرى تكون مع معلولها كالضرب والألم وما أشبه ذلك ، وهذا قول « الجبّائى » .

(٥) وقال قائلون : العلّة لا تكون إلا مع معلولها ، وما تقدّم وجودُه وجودَ الشيء فليس بعلّة له ، وزعم هؤلاء أن الاستطاعة علة للفعل ، وأنها لا تكون إلا معه .

(٦) واختلفوا فيما بينهم : فمنهم من زعم أن العجز يوجب الضرورة ، كما أن الاستطاعة توجب الاختيار ، وهذا قول « إبراهيم النجّارى »

(٧) ومنهم من زعم أن العجز لا يوجب الضرورة ، وإن كانت الاستطاعة توجب الاُختيار .

(٨) وقال بعض هؤلاء : فى المدرك للشيْ طبيعة تُولّد الإدراك ، وأبى ذلك بعضهم .

(٩) وقال قائلون : العلة لا تكون إلا مع معلولها ، وأنكروا أن تكون الاستطاعة علّةً ، وهذا قول « عباد بن سليمان » .

(١٠) وقال قائلون : العلل منها ما يتقدم المعلول كالإرادة الموجبة وما أشبه ذلك مما يتقدم المعلول ، وعلّةٌ يكون معلولها معها كحركة ساقىَّ التى أبنى عليها حركتى ،

(١) كذا ، ولعل صواب العبارة « ولم يجز منه ترك لما أراده بعد وجودها » بدليل ماذكره عنهم فى النوع الثانى من نوعى العلة .

وعلّةٌ تــكون بعد ، وهى الغَرَضُ ، كقول القائل : إنمـا بنيتُ هذه السقيفة لأستظلّ بها ، والاستظلال يكون فيما بعد ، وهذا قول « النظّام » .

* * *

(٦٧)

واختلف الناس فى المعلوم والمجهول

قولهم فى المعلوم والمجهول

(١) فقال قائلون : الإنسان إذا علم شيئا ــ قديماً كان ذلك الشىء أو مُحْدَثاً ــ لم يجز أن يجهله فى حال علمه على وجه من الوجوه .

(٢) وقال آخرون : كل ما علمه الإنسان فقد يجوز أن يجهله فى حال علمه من وجه من الوجوه .

(٣) وقال آخرون : كل ما علمه الإنسان فقد يجوز أن يجهله فى حال علمه من غير الوجه الذى علمه منه ، كالرجل الذى يعرف الحركة ولا يعلم أنهـا لا تبقى وأنها من فعل المختار وأنها تحدث فى المـكان الثانى ، وكالإنسان الذى يعرف الأجسام ويجهل أنها مُحْدَثة .

قالوا : ومن المحال الممتنع أن يكون الإنسان عالماً بأن الجسم موجود وهو يجهل أنه موجود ، أو يكون عالماً بأن الحركة لا تبقى وهو جاهل بأنها لا تبقى ، ولـكن ليس بمحال أن يعلم الحركة موجودة من يجهل أنها مُحْدَثة فى المـكان الثانى وأنها من فعل الله سبحانه أو مما أُقْدِرَ عليه الحيوان ، وهذا قول « أبى الهُذَيل » و « بشر بن المعتمر » .

(٤) وقال « النجّار » وأصحابه : أما المحدثَاتُ فقد يجوز أن تُجهل وتُعلَم من وجهين فى حال واحـــد ، وأما القديم فلن يجوز أن يعرفه مَن يجهله على وجه من الوجوه .

واعتلّوا فى ذلك بأن زعموا أنّ للمحدثات أمثالاً ونظائر ، وأنها من جنس ونوع وجهات مختلفة ؛ كالبياض الذى هو نوع من أنواع الألوان ، وله أمثال ونظائر ؛ فقد يجوز أن يعرفه لونا مَنْ لا يدرى من أىّ أنواع الألوان هو .

قالوا : وقد يجوز أن يعرفه بالخبر العامّ مَن لا يعرفه من جهة الحِسّ والخبر الخاصّ ، وقد يجوز أن يعرفه بالخبر مَنْ لا يعرفه من جهة الحسّ ، والخبر العـامّ هو قول النبىّ صلى الله عليه وسلم : أعلموا لونا قد حدث فى يومنا هـذا ، والخبر الخاصّ هو قوله : اعلموا أن ذلك اللون بياض .

وقد قال بهذا القول قوم غير « النجّار » وأصحابه .

* * *

(٦٨)

هل يعلم الشىء الواحد بعلمين ؟

ثم اختلفوا فى معرفته من جهة الحسّ .

(١) فقال بعضهم : إذا رأى الملوَّن بالبصر أبيضَ علم أن فيه بياضا هو غيره ، والبياض لا يجوز عليه الحسّ بوجه من الوجوه .

(٢) وقال بعضهم : بل قد يحسّ البياض والأبيض جميعاً فى حال واحدة ، ومحال أن يرى أحدَهما مَنْ لا يرى الآخر .

فأما الذين زعموا أن اللون هو الذى يُرَى دون الملوَّن فإنهم أبوا المجهول والمعلومَ ، وأنـكروه إنـكاراً شديداً ، وهذا قول « النظّام » .

(٣) وزعم بعضهم أن الشىء لا يُعلم بعلمين فى حال واحدة ، قالوا : وما عُلم باضـطرار فمحال أن يُعْرَف باختيار ، وما عُـرف باختيار فمحال أن يُعرَف باضطرار .

(٤) وقال بعضهم : قد يجوز أن يعلم الشىء بعلمين فى حال واحدة ، وقد يجوز أن يكون العلمان جميعاً اضطراراً ، وقد يجوز أن يكونا اختياراً .

قالوا : فإن كان المعلوم جسماً فقد يجوز أن يُعلَم بعلوم كثيرة بعضها اضطراراً وبعضها اختياراً ، وإن كان عَرَضاً فلن يُعلَم إلا باختيار ، ولكنه قد يجوز أن يُعلَم بعلوم كثيرة فى حال ، وهذا قول « بشر بن المعتمر » .

(٥) وزعم بعضهم أنه قد يعرف العرض باضطرار ، كما يعرف باختيار ، وأن العلمين جميعاً قد يجوز اجتماعُهما فى حال .

(٦) وزعم بعضهم أن القديم لا يُعلَم بعلم واحد ، ولكن بعلوم كثيرة ، ولا يجوز انفراد بعضها من بعض ، وزعم صاحبُ هذه المقالة أنه لا يعرف الله سبحانه مَنْ يجهل أنه يعرف الأشياء قبل كونها ، وأن الأبصار لاتقع عليه ، وأن التحرك ليس بجائز عليه ، وأنه أحدث طعم البطيخ [و] الحلواء ، هذا قول « النظّام » .

قال : وكل من علم أن الله أحدثه فهو يعلم أنه ليس بجسم ، وأن الأبصار لا تقع عليه ، وأنه خلق طعم البطيخ ورائحته ؛ فمن جهل شيئا من ذلك فقد انسلخ من العلم بأنّ له مُحدِثا ، وأنه مُحْدَثٌ ، وأنه مَرْبُوب ، وأن له ربًّا ، وقد يجوز فى زعمه أن يعرف الحركة من يجهل أنها لا تبقى ، وأن الإعادة لا تجوز عليها .

وصاحب هذه المقالة قد قاس بعض ما بقى على من أنكر المعلوم والمجهول وأنكر[1] (؟) بقى عليه ، وعليهم إكفار المتأوّلين جميعاً وتجهيلهم ، وهذا قولُ أكثر « البغداديين » .

(٧) وزعم بعض الذين أنكروا المعلوم والمجهول أنه قد يَعْرِف الله سبحانه مَنْ لا يعرف أنه أحدث شيئا ، ومن يعتقد أن الأجسام من فعل غيره ، وأنه يُرى بالأبصار ، وأنه فى مكان دون مكان .

قالوا : مِنْ قِبَلِ أن الدليل الذى دلّ على أنه موجود هو الدليل الذى دلّ

---

(١) لايظهر لنا وجه لكلمة « أنكر » ولعل أصل العبارة « وبقى عليه وعليهم إكفار المتأولين جميعا وتجهيلهم » فتأمل جيدا .

على أنه لا يُرى بالأبصار ، وأنه بكل مكان ، والوجه الذى من قِبَله يعلم أنه موجود هو الذى من قبله يعلم أن الحيّز لا يقع عليه ، والوجه الذى من قِبَله عرف أنه أحدث جسما واحداً هو الوجه الذى من قبله يعرف أنه أحدث جميعها ، وهذا قول « البغداديين » .

(٨) وزعم « الإسكافى » أن الوجه الذى من قبله يعلم أن الله قادر على العدل هو الوجه الذى من قبله يعلم أنه قادر على الجور ، وأن الدليل الذى دلّ على ذلك واحد[١] .

وزعموا جميعا أن الدليل الذى دلّ على أنه خَلَقَ واحداً من القُوَى وواحداً من الألوان هو الدليل الذى دلّ على أنه خلق جميعها ، وأنه قد يجوز أن يَعلم أن الله قادر على العدل مَن لا يعلم أنه قادر على الجور .

وزعموا أيضا أنه قد يجوز أن يَعلم أن الله سبحانه خلق ألوانَ الزرنيخ مَن يجهل أنه خلق ألوان البطيخ والحَلْوَاء .

(٩) وزعم كثير منهم أنه لا يقدر على فعل الإيمان والكفر إلا مُحْدَثٌ ، وأن الأبصار لا تقع إلا على مُحْدَث .

ثم زعموا أنه قد يجوز أن يعرف الله سبحانه مَنْ يعتقد أنه يقدر على فعل الكفر والإيمان ، وإن كان لا يقدر عليهما إلا مُحْدَثٌ ، ومحال أن يعرفه مَن يعتقد أن الأبصار تقع عليه من أجل أن الأبصار لا تقع إلا على مُحْدَث .

قال : ومَنْ زعم أن الله سبحانه يقدر أن يتحرك فهو لا يعرفه ؛ لأنه لا يقدر على التحرك إلا مُحْدَثٌ ، وقد يجوز أن يعرفه من يعتقد أنه يقدر على كلام الخلق وما توجبه أفعالهم ، وإن كان ذلك لا يقدر عليه إلا مُحْدَث .

(١٠) وكان « أبو الحسين الصالحى » يزعم أن العلم بأن الجسم موجود يصير علماً بأنه مُحْدَثٌ إذا علم الإنسانُ مُحدِثَ الجسم ، لا من أجل حدوث معنى

(١) ولكن دليلا آخر قد قام على أنه سبحانه لا يفعل الجور .

غير العلم ، ولكن بحدوث العلم بالحدث ، كالرجل لا يكون له أخ ثم يكون له [أخ فيصير] أخا لحدوث أخيه ، لا لحدوث معنًى فيه ، وأن العلم بالله علم واحد ، والعلم بأنه موجود لا كالموجودِينَ هو العلم بأنه شيء لا كالأشياء ، عالم لا كالعلماء ، حيٌّ لا كالأحياء ، قادر لا كالقادرِينَ ، وأن معنى ذلك أنه شيء لا كالأشياء .

وكان يزعم أن البارىء لا يُعلَم بعلمين ، وأنه لا يجوز أن يجهل البارىء مَن علمه من وجه من الوجوه فى حال علمه به ، وأجاز أن يكون شيءٌ معلوماً مجهولا من وجهين ، قديماً كان أو محدَثاً .

(١١) وزعم المنكرون للمعلوم والمجهول أن العلم بأن الجسم مُحدَث علم بمحدِثه ، وكذلك الجهل بأنه محدَث جهل بمحدِثه ، لا به .

(١٢) وقال من جوّز أن يكون الشيء معلومًا مجهولا من وجهين : العلم بأن الجسم محدَث علم به ، والجهل بأنه محدَث جهل به .

(١٣) وذكر بعض أهل النظر أنه قد يجوز أن يعلم الشيء موجوداً من جهة مَن يجهله موجودا من جهة أخرى ، كالرجل يعلم الشيء خبراً ، ويجهله حسًّا ، [. . .] قول النبي [. . .] وأما أهل النظر كلهم هذا (؟) ممن جوّز المعلوم والمجهول ، وقال : [لا] يجوز أن يَعلم الشيء موجوداً من يجهله موجوداً ، ويعلمه مُحدَثا من يجهله محدثا من وجه آخر ، فهذا مالا يجوز (؟)[1]

* * *

(٦٩)

هل يعلم معلومان بعلم واحد ؟

واختلفوا : هل يكون علم واحد بمعلومين أم لا[2] ؟

(١) فأنكر ذلك منكرون .

(٢) وأجازه مجيزون .

---

(١) فى هذا الموضع اختلال سببه بياض فى المواضع المشار إليها .

(٢) انظر كتاب أصول الدين (ص ٣٠ وما بعدها) .

وقال بعض من أجاز علم واحد بمعلومين : يجوز أن يكون علم واحد بمالا كلّ له ، وهو كعلمنا أن معلومات الله لا كلّ لها ، وهو علم الجملة .

* * *

ذكر اختلاف الناس فى النفى والإثبات ، وفى الأمر هل يكون نهيا على وجه من الوجوه ، وفى الإرادة هل تكون كراهةً على وجه من الوجوه ، وفى الأخذ هل يكون ترْكاً ؟

* * *

(٧٠)

هل يكون المثبت منفيا ؟

اختلف الناس فى النفى والإثبات ، وهل يكون المثبَتُ منفيًّا ؟ على مقالتين :

(١) فقال قائلون : قد يُثبت الشىء على وجه ، وينفى على غيره ، وذلك كالجسم يكون موجوداً ويكون غير متحرك ، فيُثبته الإنسان موجوداً ، وينفيه أن يكون متحركا ؛ فالنفى والإثبات واقعان عليه .

واختلف هؤلاء فيما بينهم : فنهم مَنْ أجاز أن يكون الشىء معلوما مجهولا من وجهين ، ومنهم من أنكر أن يكون معلومًا مجهولا من وجهين مع إقراره بأنه يكون مثبتاً منفياً من وجهين .

(٢) وقال قائلون : محالٌ أن يكون المثبتُ منفيًّا والمنفىّ مُثبتاً على وجه من الوجوه ؛ لأن المثبَتَ هو الكائن الثابت الغابر ، والمنفىّ هو الذى ليس بكائن ولا موجود ؛ فمحال أن يكون الشىء كائنًا لا كائنًا فى وقت واحد .

وزعموا أن إثبات الجسم متحركاً إثبات حركته ، وكذلك إثباته ساكناً إثبات سكونه ، والنفى لأ [ن] يكون متحركاً نفىٌ لحركته ، والنفى لأن يكون ساكناً نفى لسكونه ؛ وكذلك إثبات العالم منا عالمًا والجاهل منا جاهلا والفاعل فاعلا ، والنفى لأ [ن] يكون فاعلا على هذا الترتيب .

واختلف هؤلاء فيما بينهم : فمنهم من أنكر أن يكون الشيء معلوماً مجهولا من وجهين ، كما أنكر أن يكون مثبتاً منفياً من وجهين ، ومنهم من أجاز أن يكون مجهولا معلوماً من وجهين مع إنكاره أن يكون مثبتاً منفياً ، وهو «الجبائى» ومن قال بقوله .

* * *

(٧١)

إذا أمر بالتحرك فما المأمور به ؟

واختلفوا فى الأمر بأن يكون متحركاً ، والنهى عن أن يكون متحركاً على ثلاثة أقاويل :

(١) فقال قائلون : الأمر للانسان بأن يكون متحركاً أمرٌ بغيره ، وهو حركته .

ومن هؤلاء مَنْ زعم أن إثباته متحركاً إثبات ع[ي]نه مع قوله: إن الأمر له بأن يكون متحركاً أمر بحركته .

(٢) وقال قائلون: الأمر له بأن يكون متحركاً أمرٌ بنفسه أن تكون متحركةً ، والنهى له عن أن يكون متحركاً نهى عن نفسه أن تكون متحركة ، لا عن غيره ، وكذلك الأمر له بأن يكون فاعلا .

قال : ولا أقول : أمر بنفسه وأسكتُ ؛ لئلا يُوهِمَ أنه أمر بنفسه أن يكون موجوداً ، ولكنى أقول : أمر بنفسه أن تكون متحركة .

(٣) وقال قائلون : لا أقول إن الإنسان أمر بأن يكون متحركاً على الحقيقة ، ولكن أقول : أمر فى الحقيقة بالحركة ، وكذلك قوله فى السكون وفى سائر ما يقع الأمر به ، وهذا قول بعض الحوادث[1] .

* * *

---

(١) كذا ، ولا يستقيم ، ولم نحزر أصله .

(٧٢)

هل يكون الأمر نهيا ؟

واختلف الناس فى الأمر بالشيء : هل يكون نهياً على وجه من الوجوه ؟ على مقالتين :

(١) فقال قائلون : الأمر بالشيء نهى عن تركه ، وكذلك الإرادة لكون الشيء كراهة لكون تركه ولأن لا يكون ، ومَنَعُوا أن يكون العلم بشيء جهلا بغيره ، والقدرة على الشيء عجزاً عن تركه .

(٢) وقال قائلون : الأمر بالشيء غير النهى عن تركه ، وكذلك الإرادة للشيء غير الكراهة لتركه .

فأما اختلافهم فى أخذ الشيء هل يكون تركاً لضدّه . فقد ذكرناه عند ذكرنا اختلافهم فى الترك .

* * *

(٧٣)

هل الأعراض عاجـزة وموات ؟

واختلف المتكلمون فى الأعراض: هل هى عاجزة جاهلة ومَوَات أم لا؟ على مقالتين:

(١) فقال قائلون: هى جاهلة، بمعنى أنها ليست بعالمة، وهى عاجزة بمعنى أنها ليست بقادرة ، وهى مَوَات بمعنى أنها ليست بحيّة ، حُكى ذلك عن « العطوىّ »[1].

(٢) وأبى أكثر أهل الكلام أن يُطلقوا ذلك فيها على وجه من الوجوه .

* * *

(٧٤)

قولهم فى التولد

واختلف المتكلمون فى باب التولد[2] — كنحو ذهاب الحَجَر الحادث عند دَفْعةِ الدافع له ، وكنحو انحداره الحادث عن طَرْحِهِ ، وكنحو الألم الحادث

---

(١) العطوى : أبو عبد الرحمن محمد بن عبد الرحمن بن عطية ، العطوى

(٢) انظر الانتصار ٧٦ ، وأصول الدين ١٣٧ ، والفصل ٥/ ٥٩ ، والمواقف ٨ / ١٥٩ وما بعدها ، والتجريد ١٧٣ وما بعدها .

عند الضرب ، وخروج الروح الحادث عندالوَجْبَة ، والألوان الحادثة عند الضربة وما أشبهها من الأسباب ، والطعوم الحادثة والأراييح وما أشبه ذلك .

(١) فقال قائلون : ما تولّد عن فعلنا ، كنحو الأحر[1] (؟) الحادث من البياض والحمرة ، وطعم الفالوذج عند جمع النشا والسكّر وإنضاجه ، وكنحو الرائحة الحادثة ، والألم الحادث عند الضرب ، واللذة الحادثة عند أكل الشيء ، وخروج الروح الحادث عند الوَجْبة ، وخروج النطفة الحادث عند الحركة ، وذهاب الحجر عند الدفعة ، وذهاب السهم عند الإرسال ، والإدراك الحادث إذا فتحنا أبصارنا ، كلُّ ذلك فعلُنا حادثٌ عن الأسباب الواقعة منّا ، وكذلك انكسار اليد والرجل الحادث عند السقوط فعلُ مَنْ أتى بسببه ، وكذلك صحّة اليد بالجبر وصحة الرِّجْل بالجبر فعلُ الإنسانِ ، وكذلك زَمَانة الرِّجْلِ إذا كسرها الإنسان أو أوهاها حتى تَزْمَنَ ، وكذلك إدراك جميع الحواسّ فعلُ الإنسانِ .

وزعم قائل هذا القول أنه إذا ضرب الإنسان غيره فعلم بضربه فالعلم فعل الضارب ، وأنه قد يفعل فى غيره العلم ، وإذا فتح بصر غيره بيده فأدرك فالإدراك زَعَمَ فعلُ فاتح البصر ، وكذلك إذا عمّى الإنسانُ غيرَه فالعمى فعلُه فى غيره .

وزعم قائل هذا القول أن الإنسان يفعل فى غيره بسبب يُحْدِثه فى نفسه ، ويفعل فى نفسه أفعالا متولّدة وأفعالا غير متولّدة .

وزعم قائل هذا القول أن الناس يفعلون لونَ الناطف[2] وبياضَه ، وحلاوة الفالوذج ورائحته ، والألَمَ واللذةَ والصحة والزَّمانة والشهوة ، وهذا قول « بشر بن المعتمر » رئيس البغداديين من المعتزلة .

(٢) وقال « أبو الهذيل » ومَنْ ذهب إلى قوله : إن كل ما تولّد عن فعله مما تعلَمُ [كيفيّته] فهو فعله ، وذلك كالألم الحادث عن الضرب ، وذهاب الحجر

(١) كذا . (٢) الناطف : ضرب من الحلواء .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

عند دفعه له ، وكذلك انحداره عند زجّة الزاجّ به من يده ، وتصاعده عند رَمْيَةِ الرامى [به] صُعُدًا ، وكالصوت الحادث عن اصطكاك الشيئين ، وخروج الروح إن كانت الروح جسما أو بطلانها إن كانت عَرَضاً ؛ فذلك كلُّه فعلُه .

وزعم أنه قد يفعل فى نفسه وفى غيره بسببٍ يحدثه فى نفسه ؛ فأما اللذة والألوان والطعوم والأراييح والحرارة والبُرودة والرطوبة واليبوسة والجُبْن والشجاعة والجوع والشِّبَع والإدراك والعلم الحادث فى غيره عند فعله ؛ فذلك أجمعُ عنده فعلُ الله سبحانه .

وكان « بشر بن المعتمر » يجعل ذلك أجمع فعلا للانسان إذا كان سببُه منه .

وكان « أبو الهذيل » يزعم أن ذلك أجمع لا يتولّد عن فعله ، ولا يعلم كيفيّته ، وإنما فعلُه فى نفسه الحركةُ والسكونُ والإرادة والعلمُ ، وما يعرف كيفيّته، وما يتولد عن الحركة والسكونِ فى نفسه ، أوفى غيره ، وما يتولد عن ضربه ، والاصطكاك الذى يفعله بين الشيئين .

وكان يزعم أن الإنسان يفعل فى غيره الأفعال بالأسباب التى يُحْدِثها فى نفسه ، وأنّ إنسانا لو رمى إنسانا بسَهْم ثم مات الرامى قبل وصول السهم إلى المَرْمىّ ثم وصَلَ السهم إلى المرمىّ فآلمه وقتَله أنه يحدثُ الألم والقتلَ الحادثَ بعدُ حالَ موتهِ بالسبب الذى أحدثه وهو حىٌّ ، وكذلك لو عُدم لكان يفعل فى غيره وهو معدومٌ لسببٍ كان منه وهو حىٌّ ، وليس يجوز عنده ولا عند « بشر بن المعتمر » أن يفعل الإنسان قوةً ولا حياةً ولا جسماً .

(٣) وقال « إبراهيم النظّام » : لا فعل للانسان إلا الحركة ، وإنه لا يفعل الحركة إلا فى نفسه ، وإنّ الصلاة والصيام والإرادات والكراهات والعلم والجهلَ

والصدقَ والـكذبَ وكلامَ الإنسان وسكوته وسائر أفعاله حركاتٌ ، وكذلك سكون الإنسان فى المـكان إنما معناه أنه كائن فيه وقتين : أى تحرك فيه وقتين .

وكان يزعم أن الألوان والطعوم والأراييح والحرارات والبرودات والأصوات والآلام أجسام لطيفة ، ولا يجوز أن يفعل الإنسان الأجسام ، واللّذة أيضاً ليست من فعل الإنسان عنده

وكان يقول : إن ماحدث فى غيره حيّز الإنسان فهو فعلُ الله سبحانه بإيجاب خلقه للشىء ، كذهاب الحجر عند دفعة الدافع وانحداره عند رمية الرّامى به وتصاعده عند زَجّة الزاجّ به صُعُداً ، وكذلك الإدراك من فعل الله سبحانه بإيجاب الخلقة ، ومعنى ذلك أن الله سبحانه طبع الحجر طبعاً إذا دفعه دافع أن يذهب ، وكذلك سائر الأشياء المتولّدة

وكان يقول فيما حكى عنه : إن الله سبحانه خَلَق الأجسام ضربةً واحدة ، وإن الجسم فى كل وقت يُخلَق

وكان يزعم أن الإنسان هو الروح ، وأنه يفعل فى نفسه ، واختُلف عنه: هل يفعل فى ظرفه وهيكله ؟ فالحـكاية الصحيحة عنه أنه يفعل فى ظرفه ، ومن الناس من يحكى عنه أنه يفعل فى هيكله وظرفه

(٤) وقال غيره من المتكلّمين: إن الإرادات والـكراهات والعلم والجهل والصدق والـكذب والـكلام والسكوت غيرُ الحركاتِ والسكون ، وهو « أبو الهذيل »

(٥) وقال « معمّر » : الإنسان لا يفعل فى نفسه حركة ولا سكونا ، وإنه يفعل فى نفسه الإرادة والعلم والـكراهة والنظر والتمثيل ، وإنه لا يفعل فى غيره شيئا ، وإنه جزء لا يتجزأ ، ومعنًى لا ينقسم ، وإنه فى هذا البدن على التدبير له لا على المُمَاسّة والحلول

وزعم أن المتولّدات ومايحلّ فى الأجسام من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة

وحرارة و برودة ورطوبة و يبوسة فهو فعلٌ للجسم الذى حلّ فيه بطبعه ، وأن الموَاتَ يفعل الأعراض التى حلّت فيه بطبعه ، وأن الحياة فعلُ الحىّ ، وكذلك القدرةُ فعل القادر ، وكذلك الموت فعل الميّت .

وزعم أن الله سبحانه لا يفعل عرضاً،ولا يُوصَف بالقدرة على عَرَض،ولا على حياة ولا على موت،ولا على سمع،ولا على بصر ، وأن السمع فعل السميع ، وكذلك البصر فعل البصير ، وكذلك الإدراك فعل المُدرِك ، وكذلك الحسّ فعل الحسّاس ، وكذلك القرآن فعل الشىء الذى سُمع منه إن كان مَلَكاً أو شجرة أوحجرا ، و إنه لا كَلاَمَ لله عز وجل فى الحقيقة ، تعالى ربّنا عن قوله علوّا كبيرا

وزعم أن الله سبحانه إنما يفعل التّلوينَ والإحياء والإماتة ، وليس ذلك أعراضا ؛ لأن البارىء عز وجل إذا لوّن الجسم فلا يخلو أن يكون من شأنه أن يتلوّن أم لا ، فإن كان من شأنه أن يتلوّن فيجب أن يكون اللون بطبعه ، و إذا كان اللون بطبع الجسم فهو فعله ، ولا يجوز أن يكون بطبعه ما يكون تبعاً لغيره كما لا يجوز أن يكون كسب الشىء خَلْقاً لغيره ، و إن لم يكن طبع الجسم أن يتلوّن جاز أن يلوّنه البارىء فلا يتلوّن

(٦) وقال «صالح قبّة» : إن الإنسان لا يفعل إلا فى نفسه ، و إن ما حدث عند فعله ــ كذهاب الحجر عند الدفعة ، واحتراق الحطب عند مجامعة النار ، والألم عند الضربة ــ [فالله سبحانه الخالق له] وكذلك المبتدىء له ،وجائزأن يجامع الحجَر الثقيل الجوّ الرقيق ألف عام فلا يخلق الله فيه هبوطاً ، ويخلق سكونا ، وجائز أن يجتمع النار والحطب أوقاتا كثيرة ، ولا يخلق اللهُ احتراقا، وأن توضع الجبال على الإنسان فلا يجد ثقلها ، وأن يخلق سكون الحجر الصغير عند دفعة الدافع له ، ولا يخلق إذهابه ولو دفَعه أهلُ الأرض جميعا واعتمدوا عليه ، وجائز أن يحرق الله سبحانه إنسانا بالنار،ولا يألم ،بل يخلق فيه اللذّة ،وجائز أن يضع الله سبحانه الإدراك مع العمى والعلمَ مع الموت

وكان يُجَوِّز أن يرفع الله سبحانه ثقل السموات والأَرَضِينَ حتى يكون ذلك أجمعُ أخفَّ من ريشة، ولم ينقص ذلك من أجزائه شيئا

وبلغنى أنه قيل له: فما تُنكر أن تكون فى هذا الوقت بمكّة جالسا فى قُبّةٍ قد ضُرِبَتْ عليك وأنت لا تعلم ذلك لأن الله سبحانه لم يخلق فيك العلم به هذا وأنت صحيحٌ سليمٌ غير مَئُوفٍ ؟ قال : لا أنكر ، فلُقّب بقبّة

وبلغنى أنه قيل له فى أمر الرؤيا إذا كان بالبصرة فرأى كأنه بالصين أنه قال : أكون فى الصين إذا رأيت أنى فى الصين ، فقيل له : فلو رُبِطَتْ رجلك برجل إنسان بالعراق ، فرأيت كأنك فى الصين ؟ قال : أكون فى الصين وإن كانت رجلى مربوطة برجل الإنسان الذى بالعراق

(٧) وقال « ثُمامة » : لا فِعلَ للانسان إلا الإرداة ، وإن ما سواها حَدَث لا من مُحْدِث ، كنحو ذهاب الحجر عند الدفعة وما أشبه ذلك ، وزعم أن ذلك يُضَاف إلى الإنسان على المجاز .

(٨) وقال « الجاحظ » : ما بعد الإرادة فهو للانسان بطبعه ، وليس باختيار له ، وليس يقع منه فعلٌ باختيار سوى الإرادة

(٩) وقال « ضرار » و « حفص الفرد » : ما تولد من فعلهم مما يمكنهم الامتناع منه متى أرادوا فهو فعلهم ، وما سوى ذلك مما لا يقدرون على الامتناع منه متى أرادوا فليس بفعلهم ، ولا وجب لسبب وهو فعلهم

وكان « ضرار بن عمرو » يزعم أن الإنسان يفعل فى غير حيّزه ، وأن ما تولّد عن فعله فى غيره من حركة أو سكون فهو كَسْبٌ له خَلْقٌ لله عز وجل .

(١٠) وكل أهل الإثبات — غير « ضرار » — يقولون : لافعل للإنسان فى غيره ، ويُحِيلُونَ ذلك

* * *

(٧٥)

قولهم فى المقتول

واختلفت المعتزلة : هل المقتول ميّت أم لا ؟

(١) فقال قائلون : كل مقتول ميّت ، وكل نفسٍ ذائقة الموت .

(٢) وقال قائلون : المقتول ليس بميّت .

***

(٧٦)

قولهم فى القتل أين يحل

واختلفوا فى القتل : أين يحلّ ؟

(١) فقال قائلون : يحلّ فى القاتل .

(٢) وقال قائل : حَلّ فى المقتول .

***

(٧٧)

قولهم فى المتولد ما هو

واختلفت المعتزلة فى المتولد : ما هو ؟

(١) فقال بعضهم : هو الفعل الذى يكون بسبب مِنّى ويحلّ فى غيرى .

(٢) وقال بعضهم : هو الفعل الذى أوجَبْتُ سببه فخرج من أن يمكننى تركه، وقد أفعله فى نفسى وأفعله فى غيرى.

(٣) وقال بعضهم : هو الفعل الثالث الذى يلى مُرَادى ، مثل الألم الذى يلى الضربة ، ومثل الذهاب الذى يلى الدفعة .

(٤) وقال « الإسكافى » : كلّ فعلٍ يتهيأ وقوعه على الخطإ دون القصد إليه والإرادة له فهو متولد ، وكل فعل لا يتهيأ إلا بقَصْد ويحتاج كل جزء منه

إلى تجديد وعَزْم وقصدٍ إليـه و إرادةٍ له فهو خارج من حدّ التولّد ، داخل فى حدّ المباشر .

* * *

(٧٨)

التحرك بتحريك اثنين

واختلفوا فى الشىء المتحرك إذا حركه اثنان .

(١) فقال مَنْ نفى التولّد : فيه حركة واحدة اللهُ فاعلُها ، إلا « معمرًا » فإنه يزعم أن الشىء المتحرك يفعله فى نفسه .

(٢) وقال مَنْ أثبت التولّد قولين : قال بعضهم : فيه حركة فعلها اثنان فهى حركة واحدة لفاعلين غَيْرَيْنِ ، وقال بعضهم : هى حركتان فعلان للمحرّكين للشىء المحرّك .

* * *

(٧٩)

إذا ترك سبب التولد

واختلفوا : هل يجوز أن يترك المتولد إذا ترك سببه أم لا ؟ على مقالتين :

(١) فقال قائلون : إنما يترك السبب ، فأما المُسَبَّب فمحال أن يكون التَّرْك لسببه تركا له ، وهذا قول « عباد » و « الجبّائى » .

(٢) وقال قائلون : قد نترك المسبَّب بتركنا للسبب .

* * *

(٨٠)

هل يفعل الإنسان فى غيره علما ؟

واختلف مثبتو التولّد : هـل يجوز أن يفعل الإنسان فى غيره علما أم لا ؟ على مقالتين :

(١) فقال قائلون : لا يجوز أن يفعل الإنسان فى غيره علما ، ولا يجوز أن يفعل فى نفسه إدراكا ، ولا فى غيره إدراكا ، وهذا قول « أبى الهذيل » و «الجُبّائى» .

(٢) وقال قائلون : قد يجوز أن يفعل الإنسان فى غيره علماً ، وذلك أنى إذا ضربتُ عبدى فعلمى بأنى قد ضربته علمٌ بالألم ، فعلمه بالألم فِعْلِى ، كما أن الألم فعلى .

* * *

(٨١)

هل تشترط المماسة فى الفعل؟

واختلفوا: هل يفعل الإنسان [فى] الشىء من غير أن يماسه أو يماسّ ما يماسّه ؟ على مقالتين :

(١) فقال قائلون : لا يجوز أن يفعل الإنسان فى شىء إلا بأن يُماسّه أو يماسّ ما يُماسُّه .

(٢) وقال قائلون : قد يجوز أن يفعل الإنسان فعلاً متولّداً فى جسم من الأجسام من غير أن يماسّه ولا يماسّ ما يماسّه ، كنحو الإنسان الذى يهجم على الرجل الفاتح بصرَهُ فيكون إدراكه فعلاً للهاجم .

* * *

(٨٢)

المتولد إذا بعد من السبب

واختلفوا فى المتولد إذا بَعُدَ من السبب : هل يكون هو المسبب الأول كالإنسان يرمى نفسه فى نار أضرَمَها غيره أو يطرح نفسه على حديدة نَصَبَها غيره ، أو يعترض سهماً قد رمى به غيره بطفل حتى يدخل فيه .

(١) فقال كثير من المثبتين للتولّد : الإحراق فعلٌ لمن رمى بنفسه فى النار، والقتل لمن وقع على الحديدة المنصوبة ، والقتلُ فعلٌ لمن اعترض السهمَ بالطفل .

وعبّر بعض هؤلاء عن دخول السهم فى جسد الإنسان فقال : أما حركة السهم فى نفسه ففعلُ الرامى ، وأما الشقّ الحادث فى الصبىّ ففعل من اعترض السهم به ، إلا أن يكون المعترض للسهم بالطفل أزال السهم عن جهته التى كانت يذهب فيها فى موضعه ، فذلك فعله ، وإن لم يكن منه إلا نَصْبُ الصبىّ لحركة السهم فعل الرامى .

قال : فإن نفذ السهم الصبىّ فأصاب شيئاً آخر كان الشيء الآخر قِصَّتُه كقصة الصبى الذى اعترض السهم به من غير قصد الرامى فحكمه حكم واحد ، وإن كان السهم نفذ وأصاب شيئاً قد كان فى ذلك المكان قبل إرسال السهم فذلك فِعلُ الرامى ، وهذا قول « الإسكافى » .

(٢) وقال قائلون : ذلك فعلٌ للرامى بالسهم والمُضْرِم للنار والناصب للحديدة .

وأفرط بعض هؤلاء فى القول حتى زعموا أن إنساناً لو هجم عليه إنسان وهو فاتح لبصره فأدركه أن الإدراك فعلٌ للهاجم عليه دون الفاتح لبصره .

(٣) وقال قائلون : دخول السهم فى جسد المعترض له فعلٌ للرامى ، فأما الإحراق فهو فعل لمن زَجّ نفسه فى النار ، والقتل لمن رمى بنفسه على الحديدة المنصوبة .

***

(٨٣)

الأسباب متقدمة أو مع المسببات

واختلف مثبتو التولّد من المعتزلة فى الأسباب التى تكون عنها المسَّببات : هل هى متقدمة لها أو موجودة مع وجودها ؟

(١) فقال قائلون : السبب مع المسَّبب، لايجوز أن يتقدمه .

(٢) وقال قائلون : السبب الذى يتولّد عنه المسبَّبُ لا يكون إلا قَبْله .

(٣) وقال قائلون : من الأسباب ما يكون مع مسبباتها المتولّدة عنها ، ومنها ما يتقدم المسَّببات بوقتٍ ؛ فأما ما كان قبل المسبب بوقتين فليس ذلك المسبب متولداً عنه .

(٤) وجوّز بعضهم أن يتقدم السبَّبُ المسببَ أكْثرَ من وقتٍ واحدٍ.

***

(٨٤)

هل السبب موجب للمسبب ؟

واختلفوا فى السبب : هل هو موجب للمسبَّب أم لا ؟ على مقالتين :

(١) فقال أكثر المعتزلة المثبتين للتولد : الأسباب موجبة لمسبَّباتها .

(٢) وقال «الجبَّائى» : السبب لا يجوز أن يكون مُوجِبا للمسبَّب ، وليس الموجب للشىء إلا مَن فعله وأوجده .

* * *

(٨٥)

واختلفوا فى التوجه (؟) مما يتولد من الفعل إذا حدث سببه ولما يقع المتولد .

(١) فأوجب ذلك قوم .

(٢) ونفاه آخرون .

* * *

(٨٦)

هل تولد الحركة سكونا ؟ وعكسه

واختلفوا فى توليد الحركة للسكون والطاعة للمعصية .

(١) فنفى ذلك قوم ، وأن تُولد الحركة سكوناً والسكونُ حركةً ، وقالوا فى المعصية : إنها تُولد ما ليس بطاعة ولا معصية ، ولا تُولد الطاعة ، هذا قول « البغداديين » .

(٢) وحُـكى عن « بشر بن المعتمر » أنه جوّز أن تولد الحركة سكونا ، والسكون حركةً ، والحركة حركةً ، والسكون سكوناً .

(٣) وقال « الُجبائى » : لا يجوز أن يولد السكون شيئاً ؛ والحركةُ قد تُولد حركةً ، وتُولد سكوناً ، وزعم أن فى الحجر إذا وقف فى الجوّ حركاتٍ خفيةً تُولد انحداره بعد ذلك ، وأن فى القوس الموتّر حركاتٍ خفيات تولد قطع الوتر إذا انقطع ، وفى الحائط حركات خفية يتولد عنها وقوعه .

* * *

(٨٧)

هل يقع غير الإرادات متولدة ؟

واختلفوا فى الأفعال كلها سوى الإرادات : هل يجوز أن تقع متولدة؟ وأجمعوا أن الإرادات لاتقع متولّدةً ، واختلفوا فيما بعدها .

(١) فقال قوم : قد يجوز أن تكون كلها متولدةً .

(٢) وقال : المتولد منها ما حل فى الفاعل ، وما فعل فى نفسه فليس بمتولد .

(٣) وقال قوم : إن المتولد هو ماجاز أن يقع على طريق السهو والخطأ ، وما سوى ذلك فليس بمتولد .

(٤) وقال قوم : قد تحدث فى الإنسان أفعال غير الإرادة متولّدة ، وأفعال غير متولدة .

* * *

(٨٨)

هل يقع الفعل متولدا من القديم ؟

واختلفوا فى القديم : هل يجوز أن يقع الفعل منه متولّداً عن سبب ؟ على مقالتين :

(١) فقال قائلون : لا يقع الفعل من القديم على طريق التولّد ، ولا يقع منه عن سبب ، ولا يقع منه إلا على طريق الاختراع .

(٢) وقال قائلون : قد يفعل القديم على طريق التولّد ، فأما الأجسام فلا تقع منه متولّدة .

* * *

(٨٩)

ما الشىء المولد للفعل ؟

واختلفوا فى الشىء المولّد للفعل : ما هو ؟ على مقالتين :

(١) فقال قائلون : المولّد للفعل المتولّد هو الفاعل للسبب .

(٢) وقال قائلون : المولّد للفعل المتولِّد هو السبب ، دون الفاعل .

* * *

(٩٠)

القدرة على الفعل المتولد

واختلفوا فى القدرة على الفعل المتولد على مقالتين :

(١) فقال أكثر أهل النظر : هو مقدور عليه مالم يقع سببه ، فإذا وقع سببه خرج من أن يكون مقدوراً .

(٢) وقال قائلون : هو مَقْدورٌ مع وجود سببه .

* * *

(٩١)

هل الإرادة موجبة لمرادها ؟

واختلفت المعتزلة فى الإرادة : هل تكون موجبة لمرادها أم لا ؟

(١) فقال « أبو الهذيل » و « إبراهيم النظّام » و « معمّر » و « جعفر ابن حرب » و « الإسكافى » و « الأدمى » و « الشّحام » و «عيسى الصوفى»: الإرادة التى يكون مرادها بعدها بلا فَصْل موجِبَةٌ لمرادها .

وزعم « الإسكافى » أنه قد تكون إرادةٌ غيرَ موجِبَة ، فإذا لم توجب وقع مرادها فى الثالث .

(٢) وقال « بشر بن المعتمر » و « هشام بن عمرو الفُوَطى » و « عبّاد بن سليمان » و « جعفر بن مبشّر » و « محمد بن عبد الوهاب الجُبّائى » : الإرادة لا تكون موجبةً .

(٣) وأجاز أكثر الذين قالوا بالإرادة الموجِبَة أن يُمنَع الإنسان من مرادها .

(٤) وحكى « الحسين بن محمد النجّار » أن قوماً ممن قالوا بالإرادة الموجِبَةِ قالوا : لن يجوز أن يمنعه الله من المراد ، وذلك أن الموت لا يكون إلا عن معاينة ، فإذا أراد أن يفعل الإنسان فى أقرب الأوقات إليه لم يجز أن يموت فى ثانيهِ ؛

لأنه لايموت إلا بمعاينة ، وليس يجوز أن يريد فى حال المعاينة أن يفعل فى الثانى؛ لأن حال المعاينة لا رجاء فيها لأن يبقى فيُحْدِثَ الإرادة أن يفعل فى الثانى .

قال : ولم يجيزوا فَنَاء الجوارح فى الثانى، إذا أحدث الإرادة فى الحال الأول .

* * *

(٩٢)

هل يقدر الإنسان على خلاف المراد ؟

واختلفت المعتزلة فى الإنسان فى حال إرادته الموجِبَةِ : هل يقـدر على خلاف المراد أم لا ؟ على خمسة أقاويل :

(١) فقـال بعضهم : إنه قد يقدر على خلاف المراد ، ولـكنه لا يفعل إلا المراد ، وشبّهوا ذلك بالفعل المعلوم من العبد أنه يكون وهو يقدر على خلافه ، ولا يكون إلا المعلوم ؛ لأنه لا يختار غيره .

وقالوا : ليس بمحال إذا أراد الإنسان أن يتحرّك فى الثـانى أن يسكن فى الثانى ، ولو سكن فى الثانى لم يسكن إلا بإرادة متقدّمة ، فمثّلوا بالمعلوم أنه لو كان ما علم أنه يكون مما لا يكون لم يكن العلم سابقاً بأنه يكون ، ولكان العلم سابقاً بأنه لا يكون .

(٢) وقال بعضهم : إن المريد إذا أراد أن يتحرّك فى أقرب الأوقات إليه ، فهو قادر على الحركة وعلى السكون ، ولو سكن فى الثانى كان يسكن بعد إرادة .

(٣) وقال بعضهم : إن الإنسان إذا أحدث الإرادة لأن يتحرك إلى أقرب الأوقات إليه جاز أن يجىء الوقتُ الثانى فيكون ساكنا فيه ، ولا يكون ذلك السكون فعلاً مكتسباً ولا تركاً لتلك الحركة التى تقدّمت إرادتها ، ولـكن يكون تركاً للحركة فى الوقت الثالث .

ويجعلون السكون الذى يكون فى الثانى سكون بِنْيَةٍ كالإحراق الذى يكون من بنية النار .

وزعم هؤلاء أن الأفعال التى تكون بالبنية ليست خَلْقاً لله عز وجل ، وهذا قول « معمّر » .

(٤) وقال بعضهم : إذا أحدث الإرادةَ الموجِبَةَ لأقلّ قليل الفعل — وهو زعموا أقل من ألف جزء من كلة — وذلك أنهم قالوا : إن الكلمة الواحدة تكون بإرادات كثيرة ، والخطوة الواحدة تكون بإرادات كثيرة ، وذلك أن الإنسان يريد إرادة اجتماع أن يزول إلى موضع ، فيأتى بجزء من الذهاب ، ثم يدع الإرادة فيقطع المراد ، فإن أدام المرادات أدام المراد .

وقالوا : إنما نحيل قول القائل « يقدر على خلاف المراد » إذ كان قد جاء بعلّته ، ولكنه يقدر على المراد ؛ لأن فيه قدرةً فى حال الإرادة لها يكون المراد .

(٥) وقال بعضهم : محال قول القائل « يقدر عليه أو على خلافه » لأنّا فيه بمنزلة رجل أرسل نفسَه من شاهق فى الهواء ؛ فلا يقال : إنه يقدر على الذهاب ولا على الكفّ عنه ، وإن كانت فيه قدرةٌ فهى لغير هذا الفعل الذى أوجبه بإدخاله نفسه فى علّته الموجبة له .

***

(٩٣)

متى يقصد الإنسان الفعل؟

(١) وأجمعت المعتزلة إلا « الْجُبَّائىّ » أن الإنسان يريد أن يفعل ويقصد إلى أن يفعل، وأنّ إرادته لأن يفعل لا تكون مع مراده، ولا تكون إلا متقدّمةً للمراد.

(٢) وزعم « الْجُبَّائى » أن الإنسان إنما يقصد الفعل فى حال كونه ، وأنّ القصد لكون الفعل لا يتقدّم الفعل ، وأن الإنسان لا يوصف بأنه فى الحقيقة مُرِيدٌ أن يفعل ، وزعم أن إرادة البارىء مع مُرَادِه .

(٣) وقال « أبو الهذيل » : إن إرادة البارىء مع مراده ، ومحالٌ أن تكون إرادة الإنسان لكون الفعل مع الفعل .

***

(٩٤)

هل تجامع الإرادة المراد ؟

واختلف الذين أنكروا الإرادة الموجِبَة فى الإرادة للفعل : هل تجامع المراد أم لا ؟ على مقالتين :

(١) فنهم من زعم أن الإرادة وإن كانت غير موجبة فلا تكون إلا قبل المراد .

(٢) وزعم « الجُبَّائى » أن الإرادة التى هى قصدٌ للفعل مع الفعل . لا قبله .

* * *

(٩٥)

الإرادة التى هى تقرب مع الفعل أو قبله ؟

واختلف المعتزلة فى الإرادة التى هى تقرُّبٌ بالفعل : هل تكون قبل الفعل أو مع الفعل ؟ على مقالتين :

(١) فنهم من زعم أنها قبل الفعل، كما أن الإرادة لأن يفعل الفعل قبله.

(٢) وقال « الإسكافى » : قد يجوز أن تكون مع الفعل .

* * *

(٩٦)

هل لإرادة العبادة إرادة ؟

واختلف المعتزلة فى إرادة العباد : هل لها إرادةٌ ؟ على مقالتين :

(١) فقال بعضهم : لا يجوز أن تكون للإرادة إرادة ؛ لأنها أول الأفعال .

(٢) وأجاز «الجُبَّائى» أن يريد الإنسان إرادته ، فى بعض مادار بينى و بينه من المناظرة .

* * *

(٩٧)

هل تدعو النفس للارادة؟

واختلفوا : هل تدعو النفس إلى الإرادة ، ويدعو إليها الخاطر ؟ على مقالتين :

(١) فأجاز ذلك قوم .

(٢) وأباه آخرون .

* * *

(٩٨)

هل الإرادة مختارة ؟

واختلفوا فى الإرادة : هل هى مختارة أم اختيار ليست بمختارة ؟ على مقالتين :

(١) فقال قوم : هى مختارة كما أنها اختيار ، ولم يجيزوا أن تكون مرادةً كما أنها مختارة .

(٢) وقال قائلون : هى اختيار ، وليست بمختارة .

* * *

(٩٩)

هل أفعال الله مختارة ؟

واختلفوا فى أفعال الله عز وجل : هل هى كلها مختارة أم لا ؟ على أربعة أقاويل :

(١) فقال قائلون : منها ماهو اختيار ، ومنها ما هو مختار .

(٢) وقال بعضهم : كلها مختارة لا باختيارِ غيرِها ، بل هى اختيار ، كما كانت مُرَداةً لا بإرادة غيرها ، وهذا قول « البغداديين » .

(٣) وقال قائلون : ما كان من أفعال الله له تركٌ كالأعراض فهو مختار ، وما لا تركَ له كالأجسام فهو اختيار ، وليس بمختار .

(٤) وقال قائلون : ليس كل أفعال العباد مختارة ، بل منها مالا يقال إنه مختار ، وجميعا لا يقال له اختيار (؟) .

* * *

(١٠٠)

قولهم فى الإيثار

واختلفوا فى الإيثار :

(١) فقال قوم : الإيثار هو الاختيار والإرادة ، والمراد لا يكون إيثاراً ولا اختياراً .

(٢) وقال قوم : الإيثار هو الإرادة ، والاختيار قد يكون إرادة ، وقد يكون مراداً .

* * *

(١٠١)

هل خفة الشيء وثقله هي الشيء

واختلف المعتزلة فى الثقل والخفّة : هل هما الشيء أو غيره ؟

(١) فقال قائلون : الثقل هو الثقيل ، وكذلك الخفّة هو الخفيف ، وإنما يكون الشيء أثقل بزيادة الأجزاء ، وهذا قول جمهور المعتزلة ، وهو قول « الجُبّائى » .

(٢) وقال قائلون منهم « الصالحى » : الثقل غير الثقيل ، والخفّة غير الخفيف .

* * *

(١٠٢)

هل يجوز رفع ثقل الأرضين

واختلف هؤلاء فيما بينهم: هل يجوز أن يرفع الله ثقل السموات والأرضين حتى تكون أخفّ من الريشة ؟ على مقالتين :

(١) فجوّز ذلك بعضهم .

(٢) وأنكره بعضهم .

(٣) وقال « ضرار بن عمرو » : ثقل الشيء بعضه ، وخفّته بعضه .

* * *

(١٠٣)

ظل الشيء هل هو الشيء ؟

واختلفوا فى ظلّ الشيء : هل هو الشيء أم غيره ؟ على مقالتين :

(١) فقال قائلون : ظلّ الشيء غيره .

(٢) وكان « الجبّائى » يزعم أن الظلّ ليس بمعنًى ، وإنما معنى الظلّ أن الشيء يستر ، لا أن الظل معنًى

* * *

(١٠٤)

قولهم فى القتل ما هو ؟

واختلفوا فى القتل : ما هو ؟

(١) فقال قائلون : القتلُ هو الحركة التى تكون من الضارب ، كنحو الوَجْبَة والرمية ، وما أشبه ذلك ، التى يكون بعدها خروجُ الروح ، وأنها لا تُسمى قتلاً مالم تخرج الروح ، فإذا خرجت الروح سُمّيت قتلاً

قالوا : وهذا كالحالف يحلف فيقول : إن قَدِمَ زيد فامرأتى طالق ، فإذا قدم زيد كان قوله الأول طلاقاً

وزعموا أن الانقتال حلّ فى المقتول ، وكذلك قالوا : ذبحٌ وانذباحٌ ، وشجّة وانشجاجٌ ، على مثل قوله القتل والانقتال ، وأن الشجّة فى الشجّاج وكذلك الذبح فى الذابح والانذباح فى المذبوح والانشجاج فى المنشجّ ، والقائل بهذا « إبراهيم النّظام »

(٢) وقال قائلون : الحركة التى تخرج بعدها الروح عند الله قتلٌ ؛ لأنه يعلم أن الروح بعدها تخرج ، وهى قتلٌ فى الحقيقة ، ولكن لا يعلم أنه قتل حتى تخرج ، وأبى هذا القول أصحابُ القول الأول

وزعم الفريقان أن القتل قائم بالقاتل ، وأن المقتول مقتولٌ بقتلٍ فى غيره

(٣) وقال قائلون من المعتزلة : القتل هو خروج الروح عن سبب من الإنسان ، وخروج الروح لا عن سبب يكون من الإنسان موتٌ ، وليس بقتل ، وزعم هؤلاء أن القتل يحلّ فى المقتول ، لا فى القاتل

(٤) وقال قائلون : القتلُ إبطالُ البِنْيَةِ ، وهو كل فعل لا تكون الحياة فى الجسم إذا وُجد كنحو قطع الرأس وفَلْق الحنجرة ، وكل فعل لا يكون الإنسان حياً مع وجوده ، وهو يحلّ فى المقتول .

(٥) وقال « ابن الراوندى » : فاعل القتل قاتلٌ فى حال فعله ، والمقتول مقتولٌ فى حال وقوع القتل به عند من عرف أن القاتل استعمل السيف بضرب ما يقع بعده خروج الروح .

قال : وليس يكون الإنسان قاتلا على الحقيقة إلا لمن خرج روحه مع ضربته ؛ لأنه يُعلم حينئذ أنه هو الذى استفعلَ[1] الخروجَ بضربته ، وأن الروح لم يكن ليخرج بهوى نفسه دون أن يضطرّه الضارب بالسيف ويُكرهه ، ولا نعرف شيئاً حدث فى وقت خروجه إلا الضربة ، والقضاء على الظاهر ، وكل ما جرت العادة فى أحكام الأفعال والفاعلين ، فأما مَنْ تأخّر خروج روحه فليس الضارب قاتلاً له إلا بأن عرّض روحَه للخروج ، وسلّط عليه ضدّاً يخرجه ويغمره .

قال : فإن قال لنا قائل : فمن القاتل له فى الحقيقة ؟ قلنا لهم : ليس بمقتول فى الحقيقة فيكونَ له قاتل فى الحقيقة ، وليس يضاف قتله إلا إلى الضارب ، ولكن الضدّ الذى دَخل عليه هو الذى منعه من الحسّ وغمره وأخرج روحه عن جسده .

قال : ولو قال قائلٌ « الضدّ قَتَلَه كما يقتله السمّ » لجاز ذلك له .

وزعم أن الله سبحانه خصّ إخراجه لروح غيره بأن سمّاه موتاً .

قال : ومما يجاب به أيضاً أن يقال : الضارب قاتل بالتعريض ، والضد قاتل على الحقيقة .

ووصف ابن الراوندى فى القتل ؛ فزعم أنه ينفصل من آلة الضارب إلى جسد المضروب ضدٌّ للروح ، ولولا موضع ذلك الضدّ لم يقصد تلك الآلة ، فإذا حلّت عليه جاهضته فأجهضها ، فإن غلب الروح الضدّ فلا قَتْل ، وإن غلب الضدُّ

---

(١) فى الأصول كلها « استفعله الخروج » .

غمر وجاءت تلك الحال التي يعرف عندها أن الإنسان مقتول عند أهل التولّد وعندنا .

قال ابن الراوندى : وقد زعم أصحاب التولد أنه يحدث عن الضربة فى بدنه شيء هو الألم والقتل ، قال : وذلك الحادث فى قولهم مسفل[1] (؟) عندنا إلا عمل الضدّ وعمل الروح ؛ فإنهما يحدثان منهما طباعاً .

* * *

(١٠٥)

هل يضاد القتل الحياة ؟

واختلفوا فى القتل : هل يضادّ الحياة أم لا ؟ على مقالتين .

(١) فزعم بعضهم أن القتل يضادّ الحياة .

(٢) وقال قائلون : لا يضادّ الحياة .

* * *

(١٠٦)

قولهم فى الحياة

واختلف هؤلاء فى الحياة على مقالتين :

(١) فنهم من يُثبت الحياة عرضاً والموت عرضاً .

(٢) ومنهم من زعم أن القتل عرضٌ يحلّ فى القاتل ، والحياة جسم لطيف يحلّ فى جسد المقتول ، وإنما يضادّ الحياةَ الموتُ الذى هو جسمٌ يمنعها من الحسّ الذى هو خاصّتها ، فبهذا سُمّى موتاً ، وهو موتٌ وميّتٌ كما أنها حياةٌ وحيٌّ ، وزعم أن الإماتة التى هى إدخال الله عز وجل الجسمَ المضادّ لها عليها تكون وحشها قائم ، كما أن القتل الذى هو إدخال ذلك الجسم أيضاً عليها يكون وحشها قائم .

* * *

(١) كذا ، ولعل أصل العبارة « وذلك الحادث فى قولهم مستقل ، وليس عندنا ـ إلخ »

(١٠٧)

قولهم في كلام الإنسان

واختلفوا فى كلام الإنسان : هل هو صوت أو ليس بصوت ؟ وهل الصوت جسم أو عرض .

(١) فقال قائلون : كلام الإنسان صوت ، وهو عرض ، وقد يكون باللسان مسموعاً ، وفى القرطاس مكتوباً ، وفى القلوب محفوظاً ؛ فهو حالٌّ فى هذه الأماكن بالكتابة والحفظ والتلاوة .

(٢) وقال قائلون : كلام الإنسان ليس بصوت ، وهو عرض ، وكذلك الصوت عرض ، ولا يوجَبُ إلا باللسان .

(٣) وقال قائلون : الصوت جسم لطيف ، وكلام الإنسان هو تقطيع الصوت، وهو عرض ، وهذا قول « النظّام » .

(٤) وقال قائلون : هو معنًى قائم بالنفس لا يحلّ فى اللسان ، وهو عرض ، وهو غير الصوت .

* * *

(١٠٨)

هل الكلام مؤلف ؟

واختلفوا فى الكلام : هل يوصف بأنه مؤلف أم لا ؟ على مقالتين :

(١) فقال قائلون : قد يوصف بذلك ، وهو مؤلَّفٌ فى الحقيقة .

(٢) وقال قائلون : لا يوصف بذلك ، ومن قال « هـذا كلامٌ مؤلَّفٌ » فإنما يَقوله اتّساعاً .

* * *

(١٠٩)

كيف يسمع الصوت؟

واختلفوا فى الصوت : كيف يُسمَع ؟ وهل يجوز عليه الانتقال أم لا ؟

(١) فقال قائلون : الصوت ينتقل فى الجوّ فيصاكّ الأسماع ويؤلمها ، ولا يسمع إلا باتصال السمع أو مداخلته إياه ، وهذا قول « النّظام » .

(٢) وقال قائلون : لا يجوز عليه الانتقال ، بل يُسمَع فى مكانه الذى يحلّ فيه ، يسمعه ألفُ إنسانٍ وأكثر .

(٣) وقال قائلون : لا يُسمَع الصوت إذا كان مكانه بائناً عن سمع الإنسان ، وإنما يسمع الإنسان ما يوجد فى سمعه .

وقال هؤلاء فى الصَّدَى : إن الإنسان إذا فتح فاه وقصد الصياح فدافع الجوّ فيحدث الصوت فى المكان الذى يحلّه على طريق التولّد .

(٤) وأبى ذلك آخرون ، وقالوا : الصوت موجود فيظهر ولا يحدث .

(٥) وقال قائلون : إن الصوت لا يُسمَع ، وكذلك الكلام ، وإنما يُسمَع الجسم مُصَوِّتاً ، والجسم متكلماً .

* * *

(١١٠)

هل يبقى الصوت ؟

واختلفوا فى الصوت : هل يبقى أم لا ؟ على مقالتين :

(١) فقال قوم : إنه يبقى .

(٢) وقال قائلون : إن الصوت لا يبقى .

ومنهم من قال : من الصوت ما يبقى ومنه ما لا يبقى .

* * *

(١١١)

هل يكون صوت فى مكانين؟

واختلفوا : هل يكون صوت واحد فى مكانين ؟

(١) فأنكر ذلك منكرون .

(٢) وأجازهُ مجيزون .

* * *

(١١٢)

هل الصوت جسم ؟

واختلفوا فى الصوت : هل هو جسم ؟

(١) فقال « النظّام » : هو جسم .

(٢) وقال غيره : هو عرض .

(٣) وقال قائلون : ليس بجوهر ولا عرض .

(٤) وأنكر منكرون الصوت ، وقالوا : لاصوت فى الدنيا ، وليس إلا المصوِّت.

* * *

(١١٣)

هل يكون صوت لغير مصوت ؟

واختلفوا : هل يكون صوت لا لمصوّت ؟ على مقالتين :

(١) فمنهم من قال : لا يكون صوت إلا لمصوّتٍ .

(٢) ومنهم من أجاز صوتاً لا لمصوّتٍ .

* * *

(١١٤)

واختلفت المعتزلة إذا قال جماعة : يازيد ! فتكلم أحدهم بالياء ، والآخر بالألف ، والآخر بالزاى ، والآخر بالياء ، والآخر بالدال ، على مقالتين :

(١) فقال « محمد بن عبد الوهّاب الجُبّائى » : كل حرف من هذا كلمةٌ يتكلم بها صاحبها ، وخبرٌ يُخبر به صاحبه ، فهو إخبارٌ وكلمات .

(٢) وقال « أحمد بن على الشطوى المعروف بنوفه » : ليس كل حرف من هذا كلمةً ، وليس الجميع كلاماً ولا خبراً ولا إخباراً .

* * *

(١١٥)

قولهم فى الخواطر

واختلفت المعتزلة فى الخواطر[1] :

(١) انظر فى كتاب أصول الدين ص ٢٦ و ٢٨ و ١٥٤ و ١٥٥ .

(١) فقال « إبراهيم النَّظام » : لابدّ من خاطرَيْن أحدهما يأمر بالإقدام ، والآخر يأمر بالكف ؛ ليصح الاختيار .

وحكى عنه « ابن الراوندى » أنه كان يقول : إن خاطر المعصية من الله ، إلا أنه وضعه للتعديل لا ليُعْصَى .

وحكى عنه أنه كان يقول : إن الخاطرين جسمان ، وأحسبه غلط فى الحكاية الأخيرة عنه .

(٢) وقال « بشر بن المعتمر » : قد يستغنى المختار فى فعله وفيما يختاره عن الخاطرين ، واحتجّ فى ذلك بأوّل شيطان خلقه الله ، وأنه لم يُنقل شيطانٌ يُخْطِرُ .

(٣) وقال قوم : إن الأفعال التى من شأن النفس أن تفعلها وتجمعها وتميل إليها وتُحبُّها فليس تحتاج إلى خاطر يدعوها إليها ، وأما الأفعال التى تكرهها وتنفر منها فإن الله عز وجل إذا أمر بها أحدث لها من الدواعى مقدار مايوازى كراهتها لها ونِفَارَهَا منها ، وإن دعاه الشيطان إلى ما تميل إليه وتُحبُّه زادها من الدواعى والترغيب ما يوازى داعى الشيطان و يمنعه من الغلبة ، وإن أراد الله سبحانه أن يقع من النفس فعلُ ماتكرهه وتنفر طباعها منه جعل الدواعى والترغيبَ والترهيبَ والتوفير يفضلُ ما عندها من الكراهة لذلك منه ؛فتميل النفس إلى مادُع[يـ]ـت إليه ورُغّبت فيه طباعاً ، وذكر « ابن الراوندى » أن هذا القول قوله .

(٤) وقال «أبو الهذيل» وسائر المعتزلة : الخاطر الداعى إلى الطاعة من الله ، وخاطر المعصية من الشيطان ، وثَبَّتُوا الخواطر أعراضاً ، إلا أن « أبا الهذيل » [يقول] : قد تُلزم الحجّة المتفكّر من غير خاطر ، و « إبراهيم » و « جعفر » يقولان : لابدَّ من خاطر .

(٥) وأنكر منكرون الخواطر ، وقالوا : لا خاطر .

* * *

(١١٦)

قولهم فى حكم العامة

واختلف الناس فى العامّة والنساء الذين على جملة الدين إذا خطر ببالهم التشبيه على مقالتين[١] :

(١) فقال قائلون : عليهم أن يتفكّروا فى ذلك ، ويتبعوا فى ذلك حجّةً .

(٢) وقال قوم : ليس ذلك بواجب عليهم ، وقد يجوز أن يُعرضوا عنه فلا يعتقدوا فيه شيئاً ، ولكن عليهم أن يعتقدوا إن كان ناقضاً للجملة التى هم عليها فهو باطل .

* * *

القول بطاعة لا يراد الله بها

قولهم فى طاعة لا يراد بها الله

(١١٧)

اختلفت المعتزلة فى ذلك[٢]

(١) فزعم زاعمون منهم أنه لا يجوز أن يطيع الله من لم يُرِدْه بطاعةٍ ، ولم يتقرّب إليه بها ، وأنكر أن يكون فى الدهرية طاعة لله أو معرفة أمرٍ ، والقدرية يعيّرون من خالفهم فى القدر ، وأهل الحقّ يسمونهم قدريّة ، ويسمّونهم مجبرة ، وهم أَوْلىٰ بأن يكونوا قدرية من أهل الإثبات

(٢) وقال قائلون منهم ممن أنكر القولَ بطاعة لا يراد الله بها :

ليس فى المشبّهة معرفة بالله ، ولا يكونون مطيعين له ، ولكن فى القدرية معرفة بالله ، إذا كانت موجودةً ، وكذلك فيهم طاعة لله عز وجل

(٣) وقال قائلون ممن أنكر القول بطاعة لا يراد الله بها : إن أفعال الجاهل بالله كلها جهلٌ بالله ، وليس أحد من الجهّال لله مطيعاً ، وهذا قول « عبّاد »

* * *

---

(١) ارجع إلى أصول الدين ٢٥٦ — ٢٥٨ .

(٢) انظر كتاب الانتصار ٧٢ — ٧٥ وأصول الدين ٢٦٧ .

(١١٨)

قولهم في عذاب القبر

واختلفوا في عذاب القبر[1]

(١) فمنهم من نفاه، وهم المعتزلة والخوارج

(٢) ومنهم من أثبته، وهم أكثر أهل الإسلام

(٣) ومنهم من زعم أن الله ينعّم الأرواح ويؤلمها، فأما الأجساد التي في قبورهم فلا يصل ذلك إليها وهي في القبور

* * *

(١١٩)

هل يجوز أن يوجد العالم لا في مكان ؟

واختلفوا : هل يجوز أن يُخلَق العالم لا في مكان، أو يوجد لا في مكان ؟ على مقالتين :

(١) فقال قائلون : كان جائزاً أن يخلق الله العالم لا في مكانٍ ويوجد [ه] لا في مكان، ويوجده لا في شيء

(٢) وأحال ذلك محيلون، وقالوا : لا يجوز وجود العالم لا في مكان، وخلقُه لا في شيء

* * *

(١٢٠)

هل يتحرك الجسم بغير دافع ؟

واختلفوا: هل يجوز أن يتحرك الجسم المَوَات إذا كان ساكناً من غير دافع ؟

(١) فأجاز ذلك مجيزون، أن يكون الباريء يحرّكه من غير دافع

(٢) وأنكر ذلك منكرون، وقالوا : لا يجوز أن يتحرّك إلا أن يدفعه دافع، وهذا قول « أصحاب الطبائع »

* * *

(١) راجع أصول الدين ٢٤٥ — ٢٤٦ وكتاب الفصل ٤ / ٦٦ .

(١٢١)

هل الحركة فى جهةغيرالحركة فى غيرها ؟

واختلفوا : هل الحركة يمنةً هى الحركة يسرةً أم لا ؟

(١) فقال قائلون : إنمـا يقدر الإنسان على سكونٍ وحركةٍ ، فإن فعل مع تلك الحركة كوناً يمنةً فهى حركةٌ يمنةٍ ، وإن فعل معها كوناً يسرةً فهى حركة يسرة ، وهو قول « أبى الهذيل »

(٢) وقال قائلون : الحركة يمنة غير الحركة يسرة

* * *

(١٢٢)

هل تكون حركة أخف من حركه ؟

واختلفوا : هل تـكون حركة أخفّ من حركة ؟

(١) فأجاز ذلك مجيزون

(٢) ومنعه آخرون

* * *

(١٢٣)

هل أفعال القلوب حركات ؟

واختلفوا فى أفعال القلوب من الإرادات والـكراهات والعلوم والنظر والفكر وما أشبه ذلك : هل هى حركات أم لا ؟

(١) فقال قائلون : كلها حركات .

(٢) وقال قائلون : هى سكون كلها.

(٣) وقال قائلون : ليست بحركات ولا سكون .

* * *

(١٢٤)

هل يخلق العلم بالألوان فى قلب الأعمى ؟

واختلفوا : هل يجوز أن يُخلَقَ العلم بالألوان فى قلب الأعمى أم لا ؟

(١) فأجاز ذلك مجيزون .

(٢) وأنكره آخرون .

* * *

(١٢٥)

هل يبقى كلام العباد ؟

واختلفوا فى كلام العباد : هل يبقى أم لا ؟ على مقالتين :

(١) فقال قائلون : كلام العباد لا يبقى .

(٢) وقال قائلون : الكلام قد يبقى ، وهذا قول « أبى الهذيل » وغيره .

* * *

(١٢٦)

هل يفعل الكلام بغير لسان ؟

واختلفوا : هل يفعل الكلام بغير اللسان ؟

(١) فأجاز ذلك مجيزون .

(٢) وأنكره منكرون .

* * *

(١٢٧)

هل الهواء معنى ؟

واختلفوا فى الهواء : هل هو معنًى ؟

(١) فقال قائلون : ليس بجسم .

(٢) وقال قائلون : هو جسم رقيق .

* * *

(١٢٨)

هل يجوز أن يرتفع الهواء من حيز الأجسام؟

واختلفوا : هل يجوز رفعه من حيّز الأجسام حتى لا يكون ؟

(١) فأجاز ذلك مجيزون .

(٢) وأنكره منكرون ، وقال [وا] : لو ارتفع ما بين الحائطين من الجوّ لالتقت الحيطان وتلاصقت .

* * *

(١٢٩)

قولهم فيمن مد يده وراء العالم

واختلفوا فيمن مدّ يده وراء العالم ، على مقالتين :

(١) فقال قائلون : يمتدّ مع يده ؛ فهذا يكون مكاناً ليـــده ؛ لأن المتحرّك لا يتحرّك إلا فى شىء .

(٢) وقال قائلون : يمدّ يده وتتحرّك لا فى شىء .

* * *

(١٣٠)

قولهم فى رؤيا النوم

واختلف الناس فى الرؤيا على ستة أقاويل[١] :

(١) فزعم « النظام » ومن قال بقوله ـ فيما حكى عنه «زرقان» ـ أن الرؤيا خواطر مثل ما يخطر البصر وما أشبهها ببالك فتمثلها وقد رأيتَها .

(٢) وقال « معمّر » : الرؤيا من فعل الطبائع ، وليس من قبل الله .

(٣) وقالت «السوفَسْطَائية» : سبيل ما يراه النائم فى نومه كسبيل ما يراه اليقظان فى يقظته، وكلّ ذلك على الخيلولة والحسبان .

(٤) وقال «صالح قبّة» ومن قال بقوله : الرؤيا حقّ ، وما يراه النائم فى نومه صحيح كما أن ما يراه اليقظان فى يقظته صحيح ؛ فإذا رأى الإنسان فى المنام كأنه بأفريقية وهو ببغداد فقد اخترعه الله سبحانه بأفريقية فى ذلك الوقت .

(٥) وقال بعض المعتزلة : الرؤيا على ثلاثة أنحاء : منها ماهو من قبل الله كنحو ما يحذّر الله سبحانه الإنسانَ فى منامه من الشرّ و يرغّبه فى الخير ، ونحوٌ منها من قبل الإنسان، ونحوٌ منها من قبل حديث النفس والفكر ، يفكّر الإنسان فى منامه فإذا انتبه فكّر فيه ، فكأنه شىء قد رآه .

(٦) وقال « أهل الحديث » : الرؤيا الصادقة صحيحة ، وقد يكون من الرؤيا ماهو أضغاث .

* * *

---

(١) انظر كتاب الفصل ٥ / ١٩ .

(١٣١)

قولهم فيما يراه الرائى فى المرآة

واختلف الناس فى الذى يراه [الرائى] فى المرآة .

(١) فقال قائلون : الذى يرى [الرائى] فى المرآة إنما هو إنسان مثله اخترعه الله ، وهذا قول « صالح » .

(٢) وقال « أبو الحسين الصالحى » : لامَرْئىّ إلا لون ، وإن الشعاع ينفصل من وجه الإنسان ، وله لون كلون الإنسان ، فيرى الإنسان لون الشعاع المنتقل من وجهه إذا اتصل بالمرآة ، ولونه كلون وجهه .

(٣) وقال «السوفسطائية» على أصل قولهم : إنما هو على الحُسْبان .

(٤) وقال قائلون : الإنسان إنما يرى وجهه بانعكاس الشعاع عليه من جهة المرآة .

(٥) وقال قائلون : الذى يراه الرائى فى المرآة هو ظلّ الوجه .

(٦) وقال « ضرار بن عمرو » : إن الإنسان يرى مثاله ومثال غيره .

* * *

(١٣٢)

هل يدخل الجن فى الناس ؟

واختلف الناس فى الجن : هل يدخلون فى الناس ؟ على مقالتين :

(١) فقال قائلون : محال أن يدخل الجنّ فى الناس .

(٢) وقال قائلون : يجوز أن يدخل الجنّ فى الناس ؛ لأن أجسام الجن أجسام رقيقة ، فليس بمستنكر أن يدخلوا فى جوف الإنسان من خروقه كما يدخل الماء والطعام فى بطن الإنسان وهو أكثف من أجسام الجنّ ، وقد يكون الجنين فى بطن أمه وهو أكثف جسما من الشيطان ، وليس بمستنكر أن يدخل الشيطان إلى جوف الإنسان .

* * *

(١٣٣)

هل يرى المصروع الشيطان ؟

واختلفوا : هل المصروع يرى الشيطان أم لا ؟ على ثلاثة أقاويل :

(١) فقال قائلون : الجنّ لا يخبطون الناس ، ولا يستهلكونهم ، وإنما ذلك من جهة اختلاط الطبائع ، وغلبة بعض الأخلاط من المِرّة أو البلغم .

(٢) وقال قائلون : الشيطان يخبط الإنسان ، ويستهلكه ، ويراه الإنسان ، وما يُسمَع منه فهو كلام الشيطان .

(٣) وقال قائلون : بل يخبط الإنسان ، ويصرعه ، ويوسوسه ، ولا يراه الإنسان ، وليس الكلام المسموع فى وقت الصَّرْع والاختباط كلامَ الشيطان .

* * *

(١٣٤)

كيفية وسوسة الشيطان

واختلفوا فى شرّ وسواس الشيطان ، كيف يوسوس ؟

(١) فقال قائلون : إنهم يوسوسون ، وقد يجوز أن يكون الله تعالى جعل الجوّ أداةً لهم ، أو جعل لهم أداة مّا غير الجوّ ، وذلك متصل بالقلب ؛ فيحرّك الشيطان تلك الآلة من جهة بعض خروق الإنسان فيوصل الوسوسة إلى قلبه بتلك الآلة ، مثالُ ذلك أنك تأخذ الرمح و بينك و بين الإنسان عَشَرَةُ أذْرُعٍ فتُكلّم فيه فيسمع الإنسان إذا كان الرمح مجوّفاً ، وكان متصلاً بسمعه .

(٢) وقال قائلون : جسم الشيطان أرقّ من أجسامنا ، وكلامه أخفى من كلامنا ؛ فيجوز أن يصل إلى سمع الإنسان فيتكلّم بكلامه الخفىّ ، فيكون ذلك هو وسوسته .

(٣) وقال قائلون : بل يدخل إلى قلب الإنسان بنفسه حتى يوسوس فيه .

* * *

(١٣٥)

هل يعلم الشيطان مافى القلوب ؟

واختلفوا : هل يعلم الشيطان ما فى القلوب أم لا ؟ على ثلاث مقالات :

(١) فقال «إبراهيم» و «معمّر» و «هشام» ومن أتّبعهم : إن الشياطين يعلمون ما يحدث فى القلوب ، وليس ذلك بعجيب ؛ لأن الله عز وجل قد جعل عليه دليلاً ، ومحالٌ أن يدخل الشيطانُ قلبَ الإنسان ، مثالُ ذلك أن تشير إلى الرجل : أقبِلْ أو أدْبِرْ ، فيعلم ما تريد، فكذلك إذا فعل فعلا عرف الشيطان كيف ذلك الفعل ، فإذا حدّث نفسه بالصدقة والبرّ عرف ذلك الشيطان بالدليل، فنَهَى الإنسانَ عنه ، هكذا حكى « زرقان » .

(٢) قال : وقال آخرون من المعتزلة وغيرهم : إن الشيطان لا يَعْرف ما فى القلب ، فإذا حدّث الإنسانُ نفسَه بصدقة أو بشىء من أفعال البرّ نهاه الشيطان عن ذلك على الظنّ والتخمين .

(٣) وقال قائلون : إن الشيطان يدخل فى قلب الإنسان فيعرف ما يريد بقلبه .

* * *

(١٣٦)

هل يخبر الجن الناس بشىء ؟

واختلفوا فى الجنّ : هل يُخبرون الناس بشىء أو يخدمونهم ؟ على مقالتين:

(١) فقال «النّظام» وأكثر المعتزلة وأصحاب الكلام : لا يجوز ذلك ؛ لأن فى ذلك فساد دلائل الأنبياء ؛ لأن من دلالتهم أن ينبئوا بما نأكل وندخر .

(٢) وقال قائلون : جائز أن يخدم الجنّ الناس ، وأن يخبروهم مالا يعلمون.

* * *

(١٣٧)

هل يقدر الشيطان على حمل مالا يستطيعه الإنسان ؟

واختلفوا : هل يطيق الشيطان على حمل ما [لا] يطيق البشر حمله ؟

(١) فقال قائلون : جائز ذلك ، وأن يحمل الأشياء الكثيرة .

(٢) وأنكر ذلك منكرون ، وقالوا : فى هذا بطلان دلائل الرسل ، وهذا قول «الجبائى» .

* * *

(١٣٨)

هل يتشكل الشيطان ؟

واختلفوا : هل يجوز أن ينقلب الشياطين عن صورها ؟

(١) فأجاز ذلك قوم .

(٢) وأنكره آخرون .

* * *

(١٣٩)

هل تظهر الأعلام على غير الأنبياء ؟

واختلفوا : هل يجوز أن تظهر الأعلام على غير الأنبياء ؟

(١) فقال قائلون : لا يجوز أن تظهر أعلام المعجزات على غير الأنبياء .

(٢) وقال قائلون : جائز أن تظهر المعجزات على الأئمة ، وينزل الملائكة عليهم ، وهذا قول طوائف من «الروافض» .

وقد أفرط بعضهم فى القول حتى زعم أنه جائز أن ينسخوا الشرائع .

وقد أفرط قوم من جنس هؤلاء من «الخُرّ مدينية» حتى زعموا أن الرسل يأتون تَتْرى بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأنهم لا ينقطعون .

(٣) وقال قائلون : جائز أن تظهر المعجزات على الصالحين الذين لا يدّعون النبوّة ، ولا يجوز أن تظهر على المبطلين .

(٤) وقال قائلون : قد يجوز أن تظهر المعجزات على الكذّابين الذين

يدّعون الإلٰهية ، ولا يجوز أن تظهر على الـكذّابين الذين يدّعون النبوة .

قال : لأن من يدّعي الإلٰهية ففي بنيته ما يكذبه في دعواه ، وليس من ادّعى النبوّة في بنيته ما يكذّبه أنه نبيّ ، فهذا قول «حسين النجّار» .

(٥) وقد جوّز قوم من الصوفية ظهور المعجزات على الصالحين ، وأن تأتيهم ثمار الجنّة في الدنيا فيأكلونها ، ويواقعون الحور العين في الدنيا ، ويظهر لهم الملائكة، ويظهر لهم الشياطين فيحاربونهم، ولم يجوّزوا رؤية الله في الدنيا، وزعموا أن هذه مواريث الأعمال .

(٦) وجوّز آخرون كل ما حكيناه عن المتقدّمين منهم ، وجوّزوا أن يروا الله سبحانه في الدنيا ، وأن يباشروه ويجالسوه .

(٧) وقال قائلون : [جائز أن] تظهر المعجزات على الصالحين ، وأن تبلغ بهم مواريث الأعمال حتى تسقط عنهم العبادات ، وتكون الدنيا لهم مباحة وكل ما فيها، ويسقط عنهم النهي ، ويحلّ لهم النساء وسائر الأشياء ، وهـذا قول « أصحاب الإباحة » .

وزعموا أن العبادة تبلغ بهم حتى لا يهمّوا بشيء إلا كان كما يريدون ، وإن أرادوا أن تحدث لهم دنانير حدثَتْ ، وكل ما أرادوا من شيء لم يستصعب عليهم.

وقد زعم بعضهم أن العبادة تبلغ بهم حتى يكونوا أفضل من النبيين والملائكة المقرّبين .

***

(١٤٠)

هل الملائكة أفضل من الأنبياء ؟

واختلف الناس : هل الملائكة أفضل من الأنبياء ؟

(١) فقال قائلون : الملائكة أفضل من الأنبياء .

(٢) وقال قائلون : الأنبياء أفضل من الملائكة، والأئمة أفضل من الملائكة أيضاً ، وهذا قول الروافض .

وقال قوم من المتنسّكين : إنه جائز أن يكون فى الناس غير الأنبياء والأئمة من هو أفضل من الملائكة

* * *

(١٤١)

هل الجن مكلفون ؟

واختلف الناس فى الجنّ : هل هم مكلّفون أم مضطرّون ؟

(١) فقال قائلون من المعتزلة وغيرهم : هم مأمورون مَنْهِيُّون ، قد أُمِرُوا ونُهُوا ؛ لأن الله عز وجل يقول : (يامعشر الجنّ والإنس إن استطعتم أن تَنفُذُوا من أقطار السموات والأرض ـ الآية) (٥٥ : ٣٣) وإنهم مختارون .

(٢) وزعم زاعمون أنهم مضطرّون مأمورون ، وكذلك اختلافهم فى الملائكة وفى أنهم مأمورون أو مختارون على سبيل اختلافهم فى الجنّ .

* * *

(١٤٢)

هل ترى الشياطين فى الدنيا ؟

واختلفوا فى الشياطين : هل يُرَون فى الدنيا أم لا ؟

(١) فقال قوم : لايجوز ، إلا أن يريهم الله سبحانه نبيًّا ، أو يجعل رؤيتهم عَلَمًا ودليلاً على نبوة نبيّ ، وقد يقدر الله سبحانه أن يُرِىَ عباده الملائكة والشياطين من غير أن يقلب خلقهم ، وقد يرى الإنسان الملائكة فى حال المعاينة

(٢) وقال قائلون : لا يجوز أن يُرَوْا بحال ، إلا أن يقلب الله خلقهم ويُخرجهم عما هم عليه .

(٣) وقال قائلون : جائز أن يُرَوْا فى الدنيا من غير أن يقلب الله خلقهم ، ومن غير أن يجعل ذلك دليلاً على نبوّة نبىّ .

(٤) وذهب إلى إنكار الجنّ والشياطين ذاهبون ، وزعموا أنه ليس فى الدنيا شيطان ولا جنّ ، غير الإنس الذين نراهم

* * *

(١٤٣)

هل ينقلب الجن إلى صور أخرى ؟

واختلفوا : هل يجوز أن ينقلب الشياطين فى صور الإنس أو فى غير ذلك من الصور إذا أرادو ذلك أم لا ؟

(١) فقال قائلون : جائز أن ينقلبوا إلى أىّ صورة شاءوا من الصور ؛ فيكون الشيطان مرّةً فى صورة إنسان ومرّةً فى صورة حيّة

(٢) وقال قائلون من المعتزلة وغيرهم : ذلك غير جائز ، ولم يجعل الله سبحانه إليهم أن ينقلبوا متى أرادوا

* * *

(١٤٤)

هل إبليس من الملائكة ؟

واختلف الناس : هل إبليس من الملائكة أم لا

(١) فقال قائلون : هو منهم ، ولكنه أخرج عن جملتهم لمّا استكبر على الله عز وجل

(٢) وقال قائلون : ليس هو من الملائكة .

* * *

(١٤٥)

هل الملائكة جن ؟

واختلفوا : هل الملائـكة جنّ أم ليسوا بجنّ ؟

(١) فقال قائلون : هم جِنٌّ ؛ لاستتارهم عن الأبصار ؛ ومن هـذا قيل للجَنين إنه جَنينٌ

(٢) وقال قائلون : ليسوا بجنّ

* * *

(١٤٦)

قولهم فى معنى السحر ومداه

واختلفوا فى السحر

(١) فقالت المعتزلة وغيرهم من أهل الإسلام : السحر هو التَّمْوِيه والاحتيال ، وليس يجوز أن يبلغ الساحر بسحره أن يقلب الأعيان ، ولا أن يُحدث شيئاً لا يقدر غيره على إحداثه .

(٢) وقال قائلون : يجوز أن يقلب الساحر بسحره الإنسان حماراً ، وأن تذهب المَرَدَةُ إلى الهند فى ليلة وترجع

(٣) وقال قائلون : السحر ليس على قلب الأعيان ، ولـكنه أُخَذٌ بالعيون ، كنحو ما يفعله الإنسان مما يتوهّمه المتوهم على خلاف حقيقته

* * *

(١٤٧)

قولهم فى حقيقة المكان

واختلفوا فى المـكان .

(١) فقال قائلون : مكان الشيء ما يُقلّه ويعتمد عليه ، ويكون الشيء متمكّناً فيه

(٢) وقال آخرون : مكان الشيء ما يماسّه ، فإذا تماسّ الشيئان فكل واحد منهما مكان لصاحبه .

(٣) وقال قائلون : مكان الشيء ما يمنعه من الهُوِيّ ، معتمداً كان الشيء عليه أو غير معتمد

(٤) وقال قائلون : مكان الأشياء هو الجوّ ، وذلك أن الأشياء كلها فيه

(٥) وقال قائلون : مكان الشيء هو ما يتناهى إليه الشيء ، وإنما ذكرنا قول المنتحلين للاسلام في المكان ، دون غيرهم من الأوائل

* * *

(١٤٨)

قولهم في حقيقه الوقت

واختلفوا في الوقت

(١) فقال قائلون : الوقت هو الفرق بين الأعمال ، وهو مدى ما بين عمل إلى عمل ، وإنه يحدث مع كل وقتٍ فعلٌ ، وهذا قول « أبي الهذيل »

(٢) وقال قائلون : الوقت هو ما توقته للشيء ، فإذا قلت « آتيك قدومَ زيدٍ » فقد جعلت قدوم زيد وقتاً لمجيئك

وزعموا أن الأوقات هي حركات الفلك ؛ لأن الله عز وجل وقّتها للأشياء ، هذا قول « الجبّائي »

(٣) وقال قائلون : الوقت عَرَضٌ ، ولا نقول ما هو ، ولا نقف على حقيقته

* * *

(١٤٩)

هل يكون وقت واحد لشيئين؟

واختلفوا : هل يكون وقتٌ لشيئين أم لا ؟

(١) فأجاز ذلك مجيزون .

(٢) وأنكره منكرون .

* * *

(١٥٠)

هل يوجد شيء لا في وقت ؟

واختلفوا : هل يجوز وجود أشياء لا في أوقات ؟

(١) فجوّز ذلك مجيزون :

(٢) وأنكره منكرون .

وهذا الذى حكينا فى الوقت أقاويل المنتحلين للاسلام .

* * *

(١٥١)

قولهم فى حقيقة الدنيا

واختلفوا فى الدنيا : ما هى ؟

(١) فقال قائلون : هى الهواء والجوّ ، وهذا قول « زهير الأثرى » .

(٢) وقال قائلون : قولُ القائل « دُنْيا » واقع على كل ما خلقه اللهُ سبحانه من الجواهر والأعراض ، وجميع ما خلقه الله سبحانه قبل مجىء الآخرة وورودها

* * *

(١٥٢)

قولهم فى حقيقه الخبر

واختلف المتكلمون فى الخبر : ما هو ؟

(١) فقال قائلون : كل ماوقع فيه الصدق والكذب ، وهو مع هذا يشتمل على ضروب شتى منها النفي والإثبات والمدح والذمّ والتعجّب ، وليس منه الاستفهام والأمر والنهي والأسف والتمنّي والمسألة ؛ لأنه ليس يقال لمن ينطق بشيء من ذلك صدقتَ ولا يقال له كذبتَ .

(٢) وقال قائلون : الخبر هو الكلام الذي يقتضي مُخْبِراً ، وإنما سمّي خبراً من أجل المخبر به ، فإذا لم يكن مخبر لم يُسمّ الكلام خبراً ، وأبى هذا القائلون الذين حكينا قولهم آنفا .

* * *

(١٥٣)

قولهم في حقيقة الكلام

واختلفوا في الكلام : ما هو[1] ؟

(١) فقال قائلون : الكلام هو ما لا يخرج من أن يكون أمراً أو نهيا أو خبراً أو استخباراً أو تمنّياً أو تعجّباً أو سؤالاً ، وهو بمخرج الأمر ، إلا أنه يسمى سؤالاً إذا كان لمن فوقك .

(٢) وقال قائلون : الكلام هو القول ، وقد يخرج من هذه الأقسام كلها ؛ لأنه أمرٌ لعلّة المأمور ، نهيٌ لعلّة المنهيّ ، خبرٌ لعلة المخبَر ، تمنٍ لعلة المتمنّىٰ ، وهو كلام وقول لا لعلة ، وهذا قول « ابن كلاّب » .

* * *

(١٥٤)

قولهم في الصدق والكذب

واختلفوا في الصدق والكذب[2] .

(١) فقال بعضهم : الصدق هو الإخبار عن الشيء على ما هو به ، والكذب الإخبار عنه بخلاف حقيقته ، بعلم وقع أم بغير علم .

---

(١) انظر أصول الدين ٢١٤ – ٢١٥

(٢) انظر أصول الدين ٢١٧ – ٢١٨

(٢) وقال بعضهم : الصدق الخبر عن الشيء على ما هو به إذا كان معه علم الحقيقة ، ثم اختلفوا فى الكذب ؛ فقالت جماعة منهم : الكذب هو الإخبار عنه بخلاف حقيقته ، وزاد سائرهم فى الكذب الخبر عن الشيء بخلاف ما هو عليه بغير علم . وقال بعضهم : الصدق ذو شروطٍ شتّى : منها صحّة الحقيقة ، ومنها العلم بها ، ومنها أمر الله به ، والكذب ذو شروط أيضاً : منها علم الحقيقة ، والعلم باعتماد نفيها ، ومنها النهى من الله عنه ، فأما ما وقع بغير علم فهو خبرٌ عاثر لا يسمى صدقاً ولا كذباً .

* * *

(١٥٥)

هل يسمى الخبر صدقا قبل وقوع مخبره ؟

واختلفوا : هل يسمى الخبر صدقاً قبل وقوع مخبره أم لا ؟ على مقالتين

(١) فمنهم من سمّاه صدقاً قبل وقوع مُخْبَرِه .

(٢) ومنهم من امتنع من ذلك .

* * *

(١٥٦)

قولهم فى الخاص والعام

واختلفو فى الخاصّ والعامّ[1] .

(١) فزعم زاعمون أن الخبر قد يكون خاصّاً كالخبر عن الواحد من النوع المذكور اسمه فى الخبر أو بعضه ، فيكون عامّاً ، والعامّ ما عم اثنين فصاعداً ، ويكون عامّا خاصّاً ، وهو ما كان فى اثنين من النوع المذكور اسمه فى الخبر أو فيما هو أكثر من ذلك بعد أن يكون دون الكل ، وهذا قول «ابن الراوندى» و « المرجئة » .

---

(١) انظر أصول الدين ٢١٨ – ٢١٩

(٢) وقال قائلون : الخبر الخاصّ لا يكون عامًّا ، والعامّ لا يكون خاصًّا ، والخاصّ ما كان خبراً عن الواحد ، والعامّ ماعمّ اثنين فصاعداً ، وهـذا قول « عبّاد بن سليمان » وغيره .

* * *

(١٥٧)

هل يشترط فى الأمر مقارنة النهى عن ضده

واختلفوا فى قول الله عز وجل (افعلوا) هل يكون أمراً من غير أن يقارنه نهيٌ عن ترك ما قال افعلوه ؟

(١) فقال قائلون : هو أمر لازم ، و إن لم يظهر النهى .

(٢) وقال آخرون : لا يكون أمراً حتى يقارنه النهى عن ترك ما قال : (افعلوه) وقول القائل (افعلوا) هو أمر لمن دونك ، وهو سؤال لمن هو فوقك .

* * *

(١٥٨)

قولهم فى الإثبات والنفى

واختلفو فى الإثبات والنفى : ما هو ؟

(١) فقال قائلون : النفى متصل بالإثبات فى العقل ؛ لأنك لا تنفى شيئاً إلا وقد أثبتّه على وجه آخر ، كقولك « ليس زيدٌ متحركاً » أنت تثبت زيداً غير متحرك ، وأنت نفيت أن يكون ساكناً ، وأحال قائل هذا أن يُنفى إلا ماهو شىء ثابت كائن موجود .

(٢) وقال قائلون : النفى كل قول واعتقاد دلّ على عدم شىء أو كان خبراً عن عدمه ، ولا يجوز أن يكون المثبت منفيًّا على وجه من الوجوه ، وكذلك

المنفيّ ليس بمُثْبَتٍ على وجه من الوجوه ، وكذلك الإثبات كل قول واعتقاد دلّ على وجود شيء أو كان خبراً عن وجوده ، ثم زعم صاحب هذا القول أن الإثبات فى الحقيقة هو مابه كان الشيء ثابتاً ، والنفى ما كان الشيء به منتفياً فى الحقيقة ، وهذا القول هو قول « الجبّائى » .

(٣) وقال قائلون : المثبت قد يكون منفيا على وجـه ، والمنفيّ قد يكون مُثبتاً على وجه ، كما تثبت زيداً موجوداً وتنفيه متحركاً ، وليس بمستحيل أن ينتفى الشيء بأن لا يكون موجوداً ولا يكون ثابتاً .

* * *

(١٥٩)

واختلفوا : هل يكون فعل للانسان لا طاعة ولا معصية أم لا ؟ على مقالتين:

(١) فقال قائلون : لا فعل للانسان البالغ إلا وهو لا يخلو من أن يكون طاعة أو معصية .

(٢) وقال قائلون : إن الأفعال منها طاعات ، ومنها معاصٍ ، ومنها مُباحات لم يأمر الله بها ليست بطاعة ولا معصية .

* * *

(١٦٠)

هل يقال لم يزل الله خالقا ؟

واختلف الناس : هل يقال « لم يزل الله خالقا » ؟

(١) فأجاز ذلك قوم.

(٢) ومنعه آخرون .

* * *

(١٦١)

هل يقال لم يزل الخالق ؟

واختلف الذين منعوا من ذلك : هل يقال لم يزل الخالق أم لا ؟

(١) فقال قائل : نقول لم يزل الخالق،ولا نقول لم يزل خالقاً .

(٢) وقال آخر : يقال لم يزل الخالق واحداً عالماً ، وما أشبه ذلك ، ولا يقال لم يزل الخالق ؛ لأن القول لم يزل الخالق كالقول لمْ يزل خالقاً ، ونقول : الخالق لم يزل ، وخالق لم يزل ، والقائل بهذا « عبّاد بن سليمان » .

* * *

(١٦٢)

هل النبوة ثواب أو ابتداء

واختلفوا فى النبوة : هل هى ثواب أو ابتداء ؟

(١) فقال قائلون : هى ابتداء .

(٢) وقال قائلون : هى جزاء على عمل الأنبياء ، هذا قول « عبّاد » .

وقال « الجُبّائى » : يجوز أن تكون ابتداء .

* * *

(١٦٣)

هل توجد قوة ولا يقال قوى

واختلفوا : هل يجوز أن توجد فى الإنسان قوة ولا يقال قوىّ .

(١) فقال قائلون : إذا كانت القوة فى بعض أجزائه فهو القوىّ ، ولا جائز أن يكون قوّة ولا قوىّ .

(٢) وقال قائلون : كانت القوة في بعض أجزائه لم يقل إن الإنسان قوى ، إلا أن تجامع القوة أمراً أو نهياً أو إباحة أو ترغيباً أو إطلاقاً ؛ فالأمر والنهى والإباحة والترغيب للبالغين ، والإطلاق للأطفال والبهائم والهوام والمجانين وكل من كانت له قوة معها هذا فهو قوي ، والقائل بهذا « عبّاد بن سليمان » .

***

(١٦٤)

قولهم في المقطوع والموصول

القول في المقطوع والموصول[1] .

(١) زعم « عبّاد » أن أصل الموصول هو كل فعل من الفرض أو النفل لا يُفعَل بعضه ويُترك بعضه تركا لضدّ ذلك ؛ فإذا دخل فيه فاعله لم يَدَعْ منه ما يُخرجه منه ؛ فكل ما كان من ذلك أو من جنس ذلك ؛ فهو يُفعل إلى آخره فإذا دخل في أوّله بلغ إلى آخره ، ولا يفعل بعضه ويدع بعضه ولا يفعل ثُلُثه ويدع ثُلُثيه ؛ فهذا أصل ذلك .

وزعم أن رجلاً لو دخل عند نفسه في الظهر فلما صلّى ركعتين نظر إلى طفل يغرق فقد فرض عليه أن يخلّص الطفل ولا يصلي .

قال : وليس ما صلّى طاعةً مفروضةً من الظهر .

قال : ولو كان ذلك من الظهر لكان قد حرم عليه وصلُها ووصلها طاعةٌ ؛ فيكون قد حرمت عليه الطاعات ، وذلك فاسد .

وزعم أن إنساناً لو أمسك في رمضان إلى نصف النهار ثم أكل أن إمساكه المتقدّم طاعةٌ لله لا صوم .

وزعم أن من أحرم ثم غشى امرأته قبل انقضاء الحج أنّ إحرامه طاعةٌ لله ،

---

(١) انظر الفرق بين الفرق ١٤٩ والانتصار ٥٩ ــ ٦٠

ووقوفه طاعة مفترضة ، وعليه أن يقف بعد ذلك فى المواقيت إلى انقضاء وقت الحج ، وليس ما فعل من الحج طاعة ، وعليه الحجّ من قابل .

(٢) وقال أكثر أهل الكلام : إن من صلّى ركعتين من الظهر ثم رأى طفلا إن لم يخلّصه غرق أنه إذا قطع صلاته فخلّصه أنّ ما مضى من صلاته طاعة لله عز وجل ، وقد أتى ببعض الصلاة ، وكذلك القول فيمن أمسك عن الأكل بعض يوم أنه قد صام بعض يوم ، وأن صومه بعض اليوم طاعة لله ، وكذلك القول فيمن أتى ببعض الحجّ .

* * *

(١٦٥)

قولهم فى حكم الصلاة فى الدار المغصوبة

واختلفوا فى الصلاة فى الدار المغصوبة ، على مقالتين :

(١) فقال أكثر أهل الكلام : صلاته ماضية ، وليس عليه إعادة .

(٢) وقال « أبو شمر » : عليه إعادة الصلاة ؛ لأنه إنما يؤديها إذا كانت طاعةً لله ، وكونه فى الدار واعتماده فيها وحركته وقيامه وقعوده فيها معصية ، ولا تكون صلاته مُجزية معصية لله ، وهذا قول « الجُبّائى » .

* * *

(١٦٦)

قولهم فى حكم الصلاة خلف الفاجر

واختلفوا فى الصلاة خلف الفاجر : هل على فاعلها إعادة أم لا ؟ على مقالتين :

(١) فقال قائلون : لا يجوز صلاة الجمعة ، ولا شىء من الصلوات ، خلف الإمام الفاجر ، وعلى من فعل ذلك الإعادة ، وهذا قول أكثر المعتزلة .

(٢) وقال قائلون من المعتزلة وغيرهم : الصلاة جائزة خلف البارّ والفاجر ، وليس على مَنْ صلى خلف الفاجر إعادة .

* * *

(١٦٧)

قولهم فى السيف

واختلف الناس فى السيف على أربعة أقاويل :

(١) فقالت « المعتزلة » و «الزيدية» و «الخوارج» وكثير من «المرجئة» : ذلك واجب إذا أمكننا أن نزيل بالسيف أهل البغى ونقيم الحقّ .

واعتلّوا بقول الله عز وجل : (وتعاونوا على البرّ والتقوى)(٥ : ٢) و بقوله (فقاتلوا التى تبغى حتّى تفيءَ إلى أمر الله) (٤٩ : ٩) واعتلّوا بقول الله عز وجل : (لا ينال عهدى الظالمين) (٢ : ١٢٤) .

(٢) وقالت « الروافض » بإبطال السيف ، ولو قُتلت ، حتى يظهر الإمام فيأمر بذلك

(٣) وقال « أبو بكر الأصمّ » ومن قال بقوله : السيفُ إذا اجْتُمع على إمام عادل يخرجون معه فيزيل أهل البغى .

(٤) وقال قائلون : السيف باطل ، ولو قُتلت الرجال وسُبيت الذرّيّة ، و إن الإمام قد يكون عادلاً ويكون غير عادل ، وليس لنا إزالته و إن كان فاسقاً ، وأنكروا الخروج على السلطان ولم يروه ، وهذا قول « أصحاب الحديث »

* * *

(١٦٨)

قولهم فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بغير السيف

واختلفوا فى إنكار المنكر والأمر بالمعروف بغير السيف :

(١) فقال قائلون : تغيّر بقلبك ، فإن أمكنك فبلسانك ، فإن أمكنك فبيدك ، وأما السيف فلا يجوز .

(٢) وقال قائلون : يجوز تغيير ذلك باللسان والقلب ، فأما باليد فلا .

***

(١٦٩)

قولهم في الحكمين

واختلف الناس في الحكمين[1] :

(١) فقالت « الخوارج » : الحكمان كافران ، وكفر عليّ حين حكّم واعتلّوا بقول الله عز وجل : (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) (٥ : ٤٧) وقوله : (فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله) (٤٩ : ٩)

قالوا : فأمر الله عز وجل وحكم بقتال أهل البغى ، وترك عليّ قتالهم لمّا حكّم ، وكان تاركاً لحكم الله سبحانه ، مستوجباً للكفر ؛ لقوله الله عز وجل : (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون)

***

(١٧٠)

قول الخوارج في على والحكمين

واختلف الخوارج في كفر عليّ والحكمين[2] :

(١) فمنهم من قال : هو كفرُ شركٍ ، وهم « الأزارقة » ومنهم من قال : هو كفرُ نعمةٍ وليس بكفر شركٍ ، وهم « الأباضية »

(٢) وقالت « الروافض » : الحكمان مخطئان ، وعليّ مصيب ؛ لأنه حكّم للتقيّة لما خاف على نفسه .

---

(١) راجع أصول الدين ٢٩١ – ٢٩٣ والفصل ٤/١٥٣ .

(٢) هذه المسالة من تكملة المسألة التي قبلها .

(٣) وقال قائلون من الروافض : تحكيم عليّ لا على طريق التقية ، وهو صواب .

(٤) وقالت «الزيدية» وكثير من «المرجئة» و «إبراهيم النظّام» و «بشر ابن المعتمر» : إن عليًّا رضوان الله عليه كان مصيباً فى تحكيمه الحكمين ، وإنه إنما حكّم لما خاف على عسكره الفساد ، وكان الأمر عنده واضحاً ؛ فنظر للمسلمين ليتألفهم ، وإنما أمرَهما أن يحكما بكتاب الله عز وجل فخالفا ؛ فهما المخطئان وعليّ مصيب .

(٥) ووقف واقفون فى هذا ، وقالوا : نحن لا نتكلّم فيه ، ونردّ أمرهم إلى الله عز وجل ، فإن كان حقا فالله أعلم به حقًّا كان أو باطلاً .

(٦) وقال «الأصمّ» : إن كان تحكيمه ليحوز الأمر إلى نفسه فهو خطأ ، وإن كان ليتكافّ الناسُ حتى يصطلحوا على إمام فهو صواب ، وقد أصاب أبو موسى حين خلعه حتى يجتمع الناس على إمام .

(٧) وقال قائلون بتصويب عليّ فى تحكيمه ، وإنه اجتهد

(٨) وقال قائلون بتصويب الحكمين ، وتصويب عليّ ومعاوية ، وجعلوا أمرهم من باب الاجتهاد .

(٩) وزعم «عبّاد بن سليمان» أن عليًّا رضوان الله عليه لم يحكّم ، وأنكر التحكيم .

***

(١٧١)

قولهم فى إمامة عثمان

واختلفوا فى إمامة عثمان وقتله[1] .

(١) انظر الانتصار ٩٨ — ٩٩ وأصول الدين ٢٨٧ — ٢٨٩

(١) فقال أهل الجماعة : كان أبو بكر وعمر إمامين ، وكان عثمان إماماً إلى إن قُتل رحمة الله عليه ورضوانه ، وقتله قاتلوه ظلماً

(٢) وقال قائلون : لم يكن إماماً منذ يوم قامَ إلى أن قُتل ، وهؤلاء هم « الروافض » ، وأنكروا إمامة أبى بكر وعمر .

(٣) وقال قائلون : كان مصيباً فى السنة الأولى من أيّامه ، ثم إنه أحْدَث أحداثاً وجب بها خَلْعُه وإكفاره ، وهؤلاء هم «الخوارج» .

فنهم من قال : كان كافراً مشركاً ، ومنهم من قال : كان كفر نعمة،وثبّتوا إمامة أبى بكر وعمر .

(٤) وقال قائلون : كان إماماً إلى أن أحدث أحداثاً استحقّ بها أن يكون مخلوعاً ، وإنه فسق وبطلت إمامته ، وهذا قول كثير من «الزيدية» .

وقد ذكرنا عند شرحنا قول « الزيدية » كيف قولهم فى إمامة أبى بكر وعمر (؟) وأنه وقف فى أمره منهم واقفون ، ولم يُقدموا عليه بتخطئة ولا بلعن .

(٥) وقال « أبو الهذيل » : لا ندرى قُتل عثمان ظالماً أو مظلوماً .

* * *

(١٧٢)

قولهم فى إمامة على

واختلفوا فى إمامة علىّ [١] .

(١) فقال قائلون : كان علىّ إماماً فى أيام أبى بكر وعمر ، وإن الأمر كان له بنصّ النبىّ صلى الله عليه وسلم ، وإن الأمّة ضَلّتْ حين بايعت غيره .

(٢) وقال قائلون : كانت الإمامة لعلىّ فى حياة أبى بكر وعمر ، وإنهما أخطآ فى تولّيهما لما تولّياه خطأ لا يبلغ بهما الإثم .

---

(١) راجع أصول الدين ٢٨٦ — ٢٨٧ .

(٣) وقال قائلون : كان أبو بكر الإمامَ بعد النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم عليّ ، وإن الخلافة بعد النبوة ثلاثون سنةً ، وهذا قول « أهل السنّة والاستقامة » .

* * *

(١٧٣)

قولهم فى إمامة أبى بكر وطريقها

واختلف هؤلاء فى إمامة أبى بكر كيف كانت[1] .

(١) فقال قائلون : بأن وقف النبيّ صلى الله عليه وسلم ، ونصّ على إمامته .

(٢) وقال قائلون : لا ، بل دلّ على إمامته بأمره أن يُصَلِّى بالناس ، و بقوله « مُرُوا أبا بكر أن يصلّى بالناس » و بقوله « اقْتَدوا باللَّذَيْن من بعدى أبى بكر وعمر » .

وقالوا : قد دلّ الله سبحانه على إمامة أبى بكر فى كتابه بقوله : (سَتُدْعَوْن إلى قوم أولى بأسٍ شديد تقاتلونهم أو يُسْلمون) (٤٨ : ١٦) فجعل توبتهم مقرونةً بدعوة الداعى لهم إلى قتال القوم ، وهم أهلُ اليَمامة ، وأبو بكر دعاهم ، أو فارس فعُمَر دعاهم ، وفى تثبيت إمامة عمر تثبيت إمامة أبى بكر .

(٣) وقال قائلون : كان أبو بكر إماماً بعَقْد المسلمين له الإمامة وإجماعهم على إمامته ، وكان عمر إماماً بنصّ أبى بكر على إمامته ، وكان عثمان إماماً باتفاق أهل الشورى عليه ، وكان علىّ إماماً بعَقْدِ أهل العَقْدِ له بالمدينة .

(٤) وقال قائلون : كان أبو بكر إماماً ، ثم عمر ، ثم عثمان ، وإن علياً لم يكن إماماً ؛ لأنه لم يُجتمع عليه ، وإن معاوية كان إمامًا بَعْدَ علىّ ؛ لأن المسلمين اجتمعوا على إمامته فى ذلك الوقت ، وهذا قول « الأصمّ » .

(٥) وقال قائلون بإمامة أبى بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم علىّ ، وأنكروا

---

(١) انظر أصول الدين ٢٨٢ — ٢٨٦ .

إمامة معاوية ، وقالوا : لم يكن إماماً بحال .

***

(١٧٤)

قولهم في القتال بين الصحابة

واختلفوا في قتال عليّ وطلحة ، وفي قتال عليّ ومعاوية[١] .

(١) فقالت « الروافض » و « الزّيدية » وبعض المعتزلة « إبراهيم النّظام » و « بشر بن المعتمر » وبعض « المرجئة » : إن عليّاً كان مصيباً في حروبه ، وإن مَنْ قاتله كان على الخطإ ، فخطّئوا طلحة والزبير وعائشة ومعاوية .

(٢) وقال « ضِرار » و « أبو الهذيل » و « معمّر » : نعلم أن أحدَهما مُصِيب والآخر مخطئ ، فنحن نتولّى كل واحد من الفريقين على الانفراد ، وأنزلوا الفريقين منزلة المتلاعنين الذين يعلمون أن أحدهما مخطئ ولا يعلمون المخطئ منهما ، هذا قولهم في عليّ وطلحة والزبير وعائشة ؛ فأما معاوية فهم له مخطِّئون غير قائلين بإمامته .

(٣) وقال قائلون : سبيلُ عليّ وطلحة والزبير وعائشة في حربهم سبيل الاجتهاد ، وإنهم جميعًا كانوا مصيبين ، وكذلك قول هؤلاء في قتال معاوية وعليّ ، وهذا قول « حسين الكرابيسي » .

(٤) وقال « بكر بن أخت عبد الواحد بن زيد » : إن عليًّا وطلحة والزبير مُشْرِكون منافقون ، وهم في الجنّة ؛ لقول النبي صلى الله عليه وسلم « إن الله سبحانه اطّلع إلى أهل بدر فقال : اعْمَلُوا ماشئتم فقد غفرت لكم » .

(٥) وقالت « الخوارج » بتصويب عليّ في قتال طلحة والزبير ومعاوية .

(٦) وقال « الأصمّ » في قتال عليّ وطلحة والزبير : إن كان قاتلهما ليتكافّ الناس حتى يصطلحوا على إمام ؛ فقتاله لهما على هذا الوجه صواب ، وكذلك قال

---

(١) انظر الانتصار ٩٧ — ٩٨ وأصول الدين ٢٨٩ — ٢٩١ وانظر أيضاً الفصل ٤/٣٤ .

فى قتالهما إياه ، وقال : إن كان معاوية قاتل عليًّا ليحوز الأمر إلى نفسه فهو ظالم ، وإن كان قاتل ليتكافّ الناس حتى يصطلحوا على إمام فقتاله على هذا الوجه صَوَاب ، وإن كان قتاله لئلا يسلّم ما فى يديه إليه إذا لم يُتّفق على إمامته فقتاله على هذا الوجه صواب .

(٧) وقال قائلون : نزعم أن عليًّا وطلحة والزبير لم يكونوا مصيبين فى حربهم ، وإن المصيبين هم القعود ، ونتولاّهم جميعاً ، ونبرأ من حربهم ، ونردّ أمرهم إلى الله .

(٨) وقال « عبّاد » : لم يكن بين طَلْحة والزبير وعلىّ قتال .

* * *

(١٧٥)

قولهم فى أفضل الناس بعد الرسول

واختلفوا فى التفضيل[١] .

(١) فقال قائلون : أفضلُ الناسِ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم : أبو بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم على .

(٢) وقال قائلون : أفْضَلُ الناسِ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم : أبو بكر ، ثم عمر ، ثم علىّ ، ثم عثمان .

(٣) وقال قائلون : نقول أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ، ثم نسكت بعد ذلك .

(٤) وقال قائلون : أفْضَلُ الناسِ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علىّ ، ثم بعده أبو بكر .

وأجمع من ثبّت فضل أبى بكر وعمر أن أبا بكر أفضل من عمر ، وأجمع من ثبّت فضل عمر وعثمان أن عمر أفضل من عثمان .

(٥) وقال قائلون : لا ندرى أبو بكر أفضل أم علىّ ؟ فإن كان أبو بكر

---

(١) انظر الفصل ٤/١١١ وأصول الدين ٢٩٣ .

أفضل فيجوز أن يكون عمر أفضل من علىّ ، ويجوز أن يكون علىّ أفضل من عمر ، وإن كان علىّ أفضل من عمر فهو أفضل من عثمان ؛ لأن عمر أفضل من عثمان ، وإن كان عمر أفضل من علىّ فيجوز أن يكون علىّ أفضل من عثمان ويجوز أن يكون عثمان أفضل من علىّ ، وهذا قول « الْجُبَّائى » .

* * *

(١٧٦)

اختلافهم فى طريق الإمامة

واختلفوا فى الإمامة : هل هى بنصّ أم قد تكون بغير نصّ ؟

(١) فقال قائلون : لا تكون إلا بنصّ من الله سبحانه وتوقيف ، وكذلك كل إمام ينصّ على إمام بعده فهو بنصّ من الله سبحانه على ذلك وتوقيف عليه.

(٢) وقال قائلون : قد تكون بغير نصّ ولا توقيف ، بل بعَقْد أهل العَقْد .

* * *

(١٧٧)

هل يكون إمام بعد على ؟

واختلفوا : هل يكون بعد علىّ إمام ؟

(١) فقال أكثر الناس : قد يكون بعد علىّ إمام .

(٢) وقال « عبّاد بن سليمان » : لا يجوز أن يكون بعد علىّ إمام .

واعتلّ بأنهم أجمعوا فى عصر أبى بكر وعمر وعثمان وعلىّ أنه جائز أن يكون إمام ، واختلفوا بعد علىّ : هل يجوز أن يكون إمام أم لا ؟ فلو جاز أن يكون بعد علىّ إمام لم يختلفوا فى أن يكون بعده إمام أولا يكون ، كما لم يختلفوا فى ذلك فى عصره ؛ لأن الأمّة لا تجتمع على شىء تختلف فى مثله .

* * *

(١) انظر أصول الدين ٢٧٩ — ٢٨٠ .

(١٧٨)

قولهم فيمن تنعقد بهم الإمامة

واختلفوا فى كم تنعقد الإمامة من رجل[1] ؟

(١) فقال قائلون : تنعقد برجل واحد من أهل العلم والمعرفة والستر .

(٢) وقال قائلون : لا تنعقد الإمامة بأقلّ من رجلين .

(٣) وقال قائلون : لا تنعقد بأقلّ من أربعة يعقدونها .

(٤) وقال قائلون : لا تنعقد إلا بخمسة رجال يعقدونها .

(٥) وقال قائلون : لاتنعقد إلا بجماعة لايجوز عليهم أن يتواطؤا على الكذب ولا تلحقهم الظِّنّة .

(٦) وقال « الأصمّ » : لا تنعقد إلا بإجماع المسلمين .

***

(١٧٩)

هل الإمامة واجبة ؟

واختلفوا فى وجوب الإمامة[2] .

(١) فقال الناس كلهم إلا « الأصمّ » : لا بدّ من إمام .

(٢) وقال « الأصمّ » : لو تكافّ الناسُ عن التظالم لاستغنوا عن الإمام .

***

(١٨٠)

هل يجوز أن يتعدد الإمام؟

واختلفوا : هل يكون الإمام أكثرَ من واحدٍ[3] ؟

(١) فقال قائلون : لا يكون فى وقت واحد أكثرُ من إمام واحد .

(٢) وقال قائلون : يجوز أن يكون إمامانِ فى وقت واحد ، أحدهما صامت والآخر ناطق ، فإذا مات الناطقُ خلَفَه الصامت ، وهذا قول « الرافضة » .

---

(١) انظر أصول الدين ٢٨٠ – ٢٨١ والفرق ٢٣ والفصل ١٦٧/٤.

(٢) انظر أصول الدين ٢٧١ والفصل ٨٧/٤ .

(٣) انظر أصول الدين ٢٧٤ والفصل ٨٨/٤ .

(٣) وجوّز بعضهم ثلاثة أئمّة في وقتٍ واحد ، أحدهم صامت ، وأنكر أكثرهم ذلك .

***

(١٨١)

هل يجوز ألا يكون إمام؟

واختلفوا : هل يجوز أن يخلو الناسُ من إمام ؟

(١) فقالت « الروافض » : لا تخلو الأرض من إمام .

(٢) وقال غيرهم : قد يجوز أن تخلو الأرض من إمام حتى يُعقَد لواحد .

***

(١٨٢)

هل تجوز إمامة المفضول

واختلفوا في إمامة المفضول ، على مقالتين [١] :

(١) فقالت « الزيدية » وكثير من « المعتزلة » : جائز أن يكون في رعيّة الإمام مَنْ هو أفضل منه ، وجوّزوا أن يكون الإمام مفضولا كما يكون الأمير مفضولاً ، في رعيّته مَنْ هو خير منه .

(٢) وقال قائلون : لا يكون الإمام إلا أفضل الناس .

***

(١٨٣)

هل تكون الإمامة في غير قريش ؟

واختلفوا : هل يجوز أن يكون الأئمة في غير قريش [٢] ، على مقالتين :

(١) فقال قائلون من « المعتزلة » و « الخوارج » : جائز أن يكون الأئمة في غير قريش .

---

(١) انظر أصول الدين ٢٩٣ - ٢٩٤ والفصل ٤/١٦٣ .

(٢) انظر أصول الدين ٢٧٥ - ٢٧٧ والفصل ٤/٨٩

(٢) وقال قائلون ، من « المعتزلة » وغيرهم : لا يجوز أن يكون الأئمة إلا من قريش .

***

(١٨٤)

في أي قريش تكون الإمامة؟

واختلف الذين قالوا لا يكون الأئمة إلا من قريش ، في أيّ قريش تكون؟ على مقالتين :

(١) فقالت « الروافض » : لا يكون الأئمة من قريش إلا في بني هاشم خاصّة .

(٢) وقال قائلون : قد يكون الأئمة من غيرها من قريش .

***

(١٨٥)

في أي بني هاشم تكون الإمامة؟

واختلف الذين قالوا لا يكون الأئمة إلا من بني هاشم ، في أيّ بني هاشم ؟ على مقالتين :

(١) فقال قائلون : في العباس بن عبد المطلب وفي ولده ، لا تكون في غيرهم ، وهم « الراوندية » .

(٢) وقال قائلون : هي في عليّ وولده ، لا تكون في غيرهم .

***

(١٨٦)

هل العربي أولى من العجمي بالإمامة؟

واختلفوا إذا اجتمع قرشيّ وأعجميّ وتساويا في الفضل ، أيّهما أولى ؟ على مقالتين :

(١) فقال «ضرار بن عمرو» : يُولّى الأعجميّ ؛ لأنه أقلّهما عَشيرةً .

(٢) وقال سائر الناس : يُولّى القرشيّ فهو أوْلى بها .

* * *

(١٨٧)

إذا عقد لاثنين فأيهما أولى؟

واختلفوا فى الإمام إذا مات ببلده فبايع مَنْ بحضرته رجلاً وبايع غيرهم آخر فى وقته أو قبله .

(١) فقال قائلون : الإمام هو الذى عُقِدَ له فى بلد الإمام ، دون غيره .

(٢) وقال قائلون : هو الذى عُقد له أولاً ، ببلد الإمام كان أم بغيره .

* * *

(١٨٨)

إذا بويع إمامان فى وقت واحد

واختلفوا إذا بايع قومٌ إماماً ، وبايع آخرون إماماً آخر ، فى وقت واحد .

(١) فقال قائلون : يُقْرع بينهما ، فأيّهما خرجت قُرْعته كان إماماً دون الآخر .

(٢) وقال آخرون : يقال لهما أنْ يَعْتزِلا ثم يُعقد لأحدهما أو لغيرهما .

(٣) وقال آخرون : أيهما امتنع من أن يعتزل لم يكن إماماً ، فإذا قيل له اعتزلْ فلم يعتزل لم يكن إماماً ، وكان الإمام الذى يقال له اعتزلْ ، ولم يأب ذلك .

* * *

(١٨٩)

هل تورث الإمامة ؟

واختلفوا فى الإمامة : هل تتوارث [١] ؟

(١) فقال قائلون : هى وراثة .

(٢) وقال آخرون : ليست بوراثة .

* * *

---

(١) انظر أصول الدين ٢٨٥ — ٢٨٦ .

(١٩٠)

هل للامام أن يوصى إلى غيره ؟

واختلفوا : هل للامام أن يوصى إلى غيره فى جهة وجوب الإمامة .

(١) فأجاز ذلك قوم .

(٢) وأنكره آخرون.

* * *

(١٩١)

اختلافهم فى الدار أهى دار إيمان ؟

واختلفوا : هل الدار دار إيمان أم لا ؟

(١) فقال أكثر « المعتزلة » و « المرجئة » : الدار دار إيمان .

(٢) وقالت «الخوارج» من «الأزارقة» و «الصفرية» : هى دار كفروشرك

(٣) وقالت « الزيدية » : هى دار كفر نعمة .

(٤) وقال « جعفر بن مبشّر » ومن وافقه : هى دار فسق

(٥) وقال « الجبّائى » : كل دار لا يمكن فيها أحداً أن يقيم بها أو يجتاز بها إلا بإظهار ضرب من الكفر أو بإظهار الرضى بشىء من الكفر وترك الإنكار له ؛ فهى دار كفر ، وكل دار أمكن القيام بها والاجتياز بها من غير إظهار ضرب من الكفر أو إظهار الرضى بشىء من الكفر وترك الإنكار له فهى دار إيمان ، و بغداد على قياس الجبّائى دار كفر لا يمكن المقام بها عنده إلا بإظهار الكفر الذى هو عنده كفر أو الرضى كنحو القول إن القرآن غير مخلوق ، وإن الله سبحانه لم يزل متكلّماً به ، وإن الله سبحانه أراد المعاصى وخلقها ؛ لأن هذا كله عنده كفرٌ ، وكذلك القول فى مصر وغيرها على قياس قوله وفى سائر أمصار المسلمين ، وهذا هو القول بأن دار الإسلام دار كفر — ومعاذ الله من ذلك .

(٦) وقال بعضهم : الدار دار هُدْنة ، ولم يقولوا إنها دار إيمان ، ولا قالوا إنها دار كفر ، وهذا قول بعض « الروافض » .

* * *

(١٩٢)

قولهم فى أحكام الجائر

واختلفوا فى أحكام الجائر ، على مقالتين :

(١) فقال قائلون : هى جائزة لازمة إذا كانت على الحقّ ، وإن كان جائراً

(٢) وقال قائلون : لا تلزم أحكامه ولا يُلتفت إليها .

* * *

(١٩٣)

قولهم فى حكم الإمام الخاطىء

واختلفوا فى الإمام إذا أخطأ فى الحكم ، على مقالتين :

(١) فقال قائلون : يُمْضَى حكمه .

(٢) وقال قائلون : لا ، بل يرجع عنه ، ويردّ إلى الصواب.

* * *

(١٩٤)

قولهم فى قتال البغاة

واختلفوا فى قتال البُغَاة على ثلاثة أقاويل :

(١) فقال قائلون : لا يُتْبَع من يُوَلّى منهم ، ولا يُغنم أموالهم ، ولا يجْهَزُ على جرحاهم .

(٢) وقال قائلون : بل يُتبع من ولّى منهم ، ويُجْهَزُ على جَرْحَاهم ، ويُغنم أموالهم .

(٣) وقال قائلون : يُغنم ما حوى عسكرهم ، وما لم يكن فى عسكرهم من أموالهم لم يغنم .

* * *

(١٩٥)

قولهم فى معاملة قتلى البغاة

واختلفوا فى دفن البغاة وتكفينهم والصلاة عليهم وسَبْى ذَرَاريهم

(١) فقال قائلون : يُدفَنُ قتلاهم ، ويُكفَّنون ، ويُصلَّى عليهم ، ولا تُسْبَى ذراريهم .

(٢) وقال قائلون : لا يُدفنون ، ولا يصلى عليهم ، ولا يُكفَّنون ، وتُسْبَى ذراريهم ، وهذا قول « الخوارج » وغيرهم .

* * *

(١٩٦)

اختلافهم فى قتل البغاة غيلة

واختلفوا فى قتل البُغَاة غِيلةً :

(١) فمنهم من أجاز ذلك .

(٢) ومنهم من لم يُجز الغيلة .

(٣) وكان فى المعتزلة رجل يقال له «عبّاد بن سليمان[1]» يرى قتل الغيلة فى مخالفيه إذا لم يَخَفْ شيئاً ، وقد ذهب إلى هذا قوم من «الخوارج» وقوم من « غُلاَة الروافض » حتى استحلّوا خَنْق المخالفين لهم وأخذ أموالهم وإقامة شهادة الزور عليهم ، واستباحوا الزنا بنساء مخالفيهم .

* * *

(١) نسب البغدادى فى الفرق ١٥١ والشهرستانى فى الملل ٥١ — ٥٢ هذا القول إلى الفوطى .

(١٩٧)

اختلافهم فى الخروج على السلطان

واختلفوا فى المقدار الذى يجوز إذا بلغوا إليـه أن يخرجوا على السلطان ويقاتلوا المسلمين .

(١) فقالت « المعتزلة » : إذا كنّا جماعة ، وكان الغالب عندنا أنّا نكفى مخالفينا عَقَدْنا للإمام ، ونهضنا فقتلنا السلطان وأزلناه ، وأخذنا الناسَ بالانقياد لقولنا ، فإن دخلوا فى قولنا الذى هو التوحيد وفى قولنا فى القدر ، وإلاّ قتلناهم ، وأوجبوا على الناس الخروجَ على السلطان على الإمكان والقدرة إذا أمكنهم ذلك وقدروا عليه .

(٢) وقال قائلون من « الزيدية » : أقلّ المقدار الذى يجوز لهم الخروج أن يكونوا كعدّة أهل بدر ؛ فيعقدون الإمامة للامام ، ثم يخرجون معه على السلطان

(٣) وقال قائلون : أىّ عدد اجتمع عقدوا للامام ، ونهضوا إذا كان من أهل الخير ، ذلك واجب عليهم .

(٤) وقال قائلون : إذا كان مقدار أهل الحقّ كمقدار نصف أهل البغى لزمهم قتالهم ؛ لقول الله تعالى : (الآن خفّف الله عنكم ــ الآية) (٨ : ٦٦) .

* * *

(١٩٨)

هل يجوز الخروج إلا مع إمام ؟

واختلفوا : هل يكون الظهور إلا مع إمام ؟ وهل يكون قطع السارق وأخذ القوَد وإنفاذ الأحكام إلا بإمام ؟

(١) فقال « عبّاد بن سليمان » : لا يجوز أن يكون بعد علىّ إمام ، وإن المسلمين إذا أمكنهم الخروج خرجوا ، فأنفذوا الأحكام ، وقطعوا السُّرّاق ، وأقادوا وفعلوا ما كان يلزم الأئمة فعله .

(٢) وقال « الأصمّ » و « ابن عُليّة » : إذا كانوا جماعة لا يجوز على مثلهم أن يتواطئوا ولم تلحقهم ظِنّة ولا تهَمَة لكثرتهم جاز لهم أن يقيموا الأحكام .

(٣) وقال قائلون وهم أكثر « المعتزلة » : لا يكون الخروج إلا مع إمام عادل ، ولا يتولى إنفاذ الأحكام وقطعَ السارق والقَوَدَ إلا الإمام العادل أو من يأمر الإمامُ العادل ، لا يجوز غير ذلك .

(٤) وقالت « الروافض » : لا يجوز شيء من ذلك إلا للامام أو مَنْ يأمره

* * *

(١٩٩)

اختلافهم فى جواز التكسب

واختلفوا فى المكاسب : هل هى جائزة أم لا ؟

(١) فقال قائلون بتحريم المكاسب والتجارات ، وقالوا : لا يجوز بيعٌ ولا شِراء حتى يظهر الإمام على الدار ، و يقسمها ؛ لأن الأشياء التى فيها لا ملك للناس عليها ؛ لفسادها ، ولكون الغصْب والظلم فيها ، وهم يرون أن يسألوا الناس ما يكفيهم لقُوتِهم ، وما فضل عن ذلك لم يرَوْا أخذه ، وليس يسألون الناس على أن الناس يملكون شيئاً عندهم ، ولكنهم إذا نظروا إلى أنفسهم تتلف سألوا الناسَ شيئاً ، وأقاموا ما يأخذونه مقام الميتة للمضطرّ ، وهذا قول طوائف من « المعتزلة » وهو مذهب قوم تكاسَلُوا عن التجارات ، وقد جرَى مجراهم قومٌ من أهل التوكّل ، وتركوا الأعمال ، وتكاسلوا عنها ، وقالوا : إذا توكّلنا حقيقة التوكّل جاءتنا أرزاقنا واستغنينا عن الاضطراب .

(٢) وقال أكثر الناس : إن المكاسب من وجهها جائزة ، والبيع والشراء جائزان ، إلا فيما عرفناه حراماً بعينه ، فأما مالم نعرفه حراماً ورأيناه فى أيدى قوم

جائز لنا أن نشترى منهم ، وجائز لنا البيع والتجارة ، والأشياء على ظاهرها ، والدار دار إيمان لا يحرم فيها شىء إلا ما عرفناه حراماً .

* * *

(٢٠٠)

هل يجوز معاملة البغاة ؟

واختلف الناس فى مبايعة القاطع الباغى

(١) فقال قوم : يجوز أن نُبَايعه ونشترى منه ، إلا ما كان من آلات الحرب ،

(٢) وقال قوم : لا يجوز لنا مبايعته ، ولا الشراء إلا أن يرجع عن الفتنة حتى نُلجئه بذلك إلى ترك البغى .

* * *

(٢٠١)

اختلافهم فى حكم من اشترى بمال حرام

واختلفوا فيمن اشترى جاريةً بمال حرام بعينه

(١) فقال قائلون : إذا أشترى بذلك المالِ الحرامِ بعينه كان البيع منتقضاً لا يجوز ، ولكن إذا أشترى لا بذلك المال بعينه كان البيع منعقداً ، وكان المال فى ذمّة المشترى .

(٢) وقال قائلون : جائز البيع والشراء وإن كان اشترى بعين ذلك المال

* * *

(٢٠٢)

اختلافهم فى حكم الحج بمال حرام

واختلفوا فيمن حجّ أو قضى فرضاً من مال حرام

(١) فقال قائلون : لا يكون مؤدّياً للحجّ ولا للفرض ، إذا كان المال الذى حجّ به حراماً .

(٢) وقال قائلون : حجّهُ ماضٍ ، وكذلك الفرض الذى قضاه والمـال فى ذمّته .

* * *

(٢٠٣)

اختلافهم فيمن ذبح بسكين مغصوبة

واختلفوا إذا ذبح بسكّين مغتصبة

(١) فقال قائلون : لا تـكون الذبيحة ذكيّةً .

(٢) وقال قائلون : هى ذكيّة

* * *

(٢٠٤)

اختلافهم فى الطلاق لغير العدة

واختلفوا فى الطّلاق لغير العِدّة

(١) فقال أكثر الناس : عَصَى ربّه ، وبانت منه امرأته ، وكذلك إذا طلّقها ثلاثا فقد لحقها الطلاق ثلاثا

(٢) وقال قائلون : لا يقع الطلاق لغير العدّة ، وليس طلاق الثلاث شيئاً ، ولا يقع الطلاق حتى يطلّقها واحدةً للعدّة ، وهى طاهر من غير جماع ، ويُشهد على ذلك شاهدين ، ولا يكون غضباناً ، ويكون قاصداً إلى الطلاق ، راضياً به

(٣) وقال قائلون : إذا طلّقها ثلاثا كانت واحدةً .

* * *

(٢٠٥)

اختلافهم فى المسح على الخفين

واختلفوا فى المسح على الخفّين .

(١) فقال أكثر أهل الإسلام بالمسح على الخفّين .

(٢) وأنكر المَسْحَ على الخفّين « الروافض » و « الخوارج »

* * *

(٢٠٦)

هل أحكام الله تعالى معللة ؟

واختلفوا فى الفرائض : هل فُرِضت لعللٍ أو لا لعللٍ ؟

(١) فقال قائلون : فرض الله الفرائضَ وشرعَ الشرائع لا لعلّة ، وإنما يكون الشىء محرّماً بتحريم الله إياه ، محلَّلاً بتحليله له ، مطلقاً بإطلاقه له ، لا لعلّة غير ذلك ، وأنكر هؤلاء القياسَ فى الأحكام .

(٢) وقال قائلون : إن الله سبحانه حرّم أشياء عباداتٍ ، وحرّم أشياء لعلَلٍ يجبُ القياسُ عليها ، وإنه لا قياس يقاس إلا على أصلٍ معلولٍ فيه علّة يجب أن تطَّرِد فى الفرع .

(٣) وقال قائلون : الأشياء حرّمها الله سبحانه وأحلّها لعلّة المصلحة[1] لا غير ذلك ، وإنما يقع القياس إذا اشتبه شيئان فى معنًى قِيسَ أحدهما على الآخر لاشتباههما فى ذلك المعنى

* * *

(٢٠٧)

خلافهم فى التقية

واختلفوا فى التّقيّة

(١) فزعمت « الروافض » أنه جائز أن يظهر الإمام الكُفْرَ والرضَى به والفسق على طريق التقيّة ، وجوّزوا ذلك على الرسول عليه السلام .

(١) فى أصول هذا الكتاب « المصحة » .

(٢) وقال قائلون : لا يجوز ذلك على الرسول عليه السلام ، ولا يجوز أيضا على الإمام .

***

(٢٠٨)

اختلافهم فى إمامة يزيد

واختلفوا فى إمامة يزيد .

(١) فقال قائلون : كان إماماً بإجماع المسلمين على إمامته ، وبيعتهم له ، غير أن الحسين أنكر عليه أشياء مثلها يُنكَر .

(٢) وقال قائلون بإمامته ، وتخطئة الحسين فى إنكاره عليه .

(٣) وقال قائلون : لم يكن إماماً على وَجْهٍ من الوجوه .

***

(٢٠٩)

اختلافهم فى العشرة المبشرين بالجنة

واختلفوا فى قول النبيّ صلى الله عليه وسلم « عشرة فى الجنة » .

(١) فقال قائلون بإنكار هذا الخبر وإبطاله ، وهم « الروافض » .

(٢) وقال قائلون : هو فيهم على شريطة أن لم يتغيروا عما كانوا عليه حتى يموتوا ، وإن ماتوا على الإيمان .

(٣) وقال قائلون وهم « أهل السنة والجماعة » : هو فى العشرة ، وهم فى الجنة لا مَحالة .

***

(٢١٠)

هل العلم هو العالم؟

واختلف الناس فى المعارف والعلوم : هل هى العالم منّا أو غيره[1] ؟

(١) انظر كتاب أصول الدين ٧

(١) فقال قائلون : معارفُنا وعلومُنا غيرنا .

(٢) وقال قائلون بنفى العلوم والمعارف ، وقالوا : ليس إلا العالم العارف .

(٣) وقال قائلون : صفات العالم منا لا هو ولا غيره .

* * *

(٢١١)

اختلافهم في الصراط

واختلفوا فى الصِّراط[1] :

(١) فقال قائلون : هو الطريق إلى الجنة وإلى النار ، وَوَصفوه فقالوا : هو أدق من الشَّعْرة وأَحَدُّ من السيف ، ينجى الله عليه مَنْ يشاء .

(٢) وقال قائلون : هو الطريق ، وليس كما وصفوه بأنه أحدّ من السيف وأدق من الشعرة ، ولو كان كذلك لاستحال المَشْىُ عليه .

* * *

(٢١٢)

اختلافهم في الميزان

واختلفوا فى الميزان[2] :

(١) فقال أهل الحقّ : له لِسَان وكفّتان تُوزَن فى إحدى كفّتيه الحسنات وفى الأخرى السيئات ، فمن رجَحَتْ حسناته دخل الجنّة ، ومن رجحت سيئاته دخل النار ، ومن تساوت حَسَنَاته وسيئاته تفضَّلَ الله عليه فأدخله الجنة .

(٢) وقال أهل البدَع بإبطال الميزان ، وقالوا : موازين وليس بمعنى كفّات وألسُنٍ ، ولكنها المجازاة ، يجازيهم الله بأعمالهم وزناً بوزن ، وأنكروا الميزان ، وقالوا : يستحيل وزن الأعراض؛ لأن الأعراض لا ثقل لها ولا خفة.

(٣) وقال قائلون بإثبات الميزان ، وأحالوا أن توزَنَ الأعراض فى كفّتين ،

---

(١) انظر أصول الدين ٢٤٥ وشرح المواقف ٨ / ٣٣١

(٢) انظر الفصل ٤ / ٦٥

ولكن إذا كانت حسنات الإنسان أعْظَمَ من سيئاته رجَحَت إحدى الكفتين على الأخرى ؛ فكان رُجْحَانها دليلا على أن الرجل من أهل الجنة ، وكذلك إذا رجحت الكفة الأخرى السَّوْدَاء كان رجحانها دليلا على أن الرجل من أهل النار .

(٤) وحقيقة قول « المعتزلة » فى الموازنة أن الحسنات تكون مُحْبِطة للسيئات وتكون أعظم منها ، وأن السيئات تكون محبطة للحسنات وتكون أعظم منها

* * *

(٢١٣)

قولهم فى الحوض

القول فى الحوض[١] :

(١) قال « أهل السنة والاستقامة » : إن للنبى صلى الله عليه وسلم حَوْضاً يَسْقِى منه المؤمنين ، ولا يَسْقِى منه الكافرين .

(٢) وأنكر قوم الحوض ودفعوه .

* * *

(٢١٤)

اختلافهم فى منكر ونكير

واختلفوا فى منكر ونكير : هل يأتيَانِ الإنسان فى قبره[٢] ؟

(١) فأنكر ذلك كثير من أهل الأهواء .

(٢) وثبتَهُ أهل الاستقامة .

* * *

(٢١٥)

قولهم فى الشفاعة

واختلفوا فى شفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم : هل هى لأهل الكبائر[٣] ؟

(١) انظر الفصل ٤ / ٦٦

(٢) انظر شرح المواقف ٨ / ٣١٧ والفصل ٤ / ٦٩

(٣) انظر شرح المواقف ٨ / ٣١٢ والفصل ٤ / ٦٣

(١) فأنكرت « المعتزلة » ذلك وقالت بإبطاله .

(٢) وقال بعضهم : الشفاعة من النبي صلى الله عليه وسلم للمؤمنين أن يُزَادُوا في منازلهم من باب التفضيل .

(٣) وقال « أهل السنة والاستقامة » بشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم لأهل الكبائر من أمته .

* * *

(٢١٦)

اختلافهم في تخليد الفساق في النار

واختلفوا في تخليد الفُسّاق في النار[١] :

(١) فقالت « المعتزلة » و « الخوارج » بتخليدهم ، وإن مَنْ دخل النار لا يخرج منها .

(٢) وقال « أهل السنة والاستقامة » : إن الله يُخرج أَهْلَ القبلة الموحِّدِين من النار ، ولا يخلدهم فيها .

* * *

(٢١٧)

اختلافهم في بقاء نعيم الجنة وعذاب النار

القول في دوام نعيم أهل الجنة ، ودوام عذاب أهل النار[٢] :

(١) أجمع أهل الإسلام جميعاً إلا « الجَهْمَ » أن نعيم أهل الجنة دائم لا انقطاع له ، وكذلك عذابُ الكفار في النار .

(٢) وقال « جَهْم بن صَفْوان » : إن الجنة والنار تَفْنَيَانِ وتَبِيدان ، ويفنى مَنْ فيهما ، حتى لا يبقى إلا الله وحده ، كما كان وَحْدَه لا شيء معه .

(٣) وقال « أبو الهُذَيل » بانقطاع حركات أهل الجنة والنار ، وإنهم يسكنون سكوناً دائماً .

(١) انظر أصول الدين ٢٤٢ والفصل ٤ / ٤٤ وشرح المواقف ٨ / ٣٠٤

(٢) انظر أصول الدين ٢٣٨ والفصل ٤ / ٨٣ والانتصار ١٢ والفرق ١٩٩

(٤) وقال قوم : إن أهل الجنة يُنعمون فيها ، وإن أهل النار يُنعمون فيها ، بمنزلة دود الخلّ يتلذذ بالخلّ ، ودود العسل يتلذذ بالعسل ، وهم « البطيخية[١] » .

* * *

(٢١٨)

هل الجنة والنار مخلوقتان ؟

واختلفوا فى الجنة والنار: أخلقتا أم لا[٢] ؟

(١) فقال « أهل السنة والاستقامة » : هما مخلوقتان .

(٢) وقال كثير من أهل البدع : لم تُخلقا .

* * *

(٢١٩)

هل تفنيان ؟

واختلفوا : هل تَفْنَيَان إذا أفنى الله الأشياء .

(١) فثبّت ذلك قوم .

(٢) وأنكره آخرون .

* * *

(٢٢٠)

قولهم فى الإرجاء

واختلفوا فى الإرجاء : هل يجوز أن يتعبّد الله سبحانه به ؟

(١) فأجاز ذلك قوم .

(٢) وأنكره آخرون .

* * *

(٢٢١)

الصغائر

واختلفوا فى الصغائر : هل كان يجوز أن يأتى فيها وعيد .

---

(١) انظر الفصل ٢ / ١١٢

(٢) انظر أصول الدين ٢٣٧ والفصل ٤ / ٨١

(١) فأجاز ذلك « أبو الهذيل » وغيره .

(٢) وقال قائلون : لم يكن يجوز أن يأتى فيها وعيد ؛ لأنها مغفورة باجتناب الكبائر باستحقاق .

* * *

(٢٢٢)

هل يجوز العفو عن الكبائر ؟

واختلفوا : هل كان يجوز أن يعفو عن الكبائر لولا الإخبار[١] .

(١) فأجاز ذلك قوم .

(٢) وأنكره آخرون

* * *

(٢٢٣)

بأى شىء تغفر الصغائر ؟

واختلفوا فى غفران الصغائر ، بأىّ شئ هو ؟

(١) فقال قائلون : يغفرها الله سبحانه تفضّلاً بغير توبة .

(٢) وقال قائلون : يغفرها لمجتنبى الكبائر باستحقاق .

(٣) وقال قوم : لا يغفرها إلا بالتوبة .

وقد ذكرنا اختلافهم قبل هذا فى ما هيّة الصغائر .

* * *

(٢٢٤)

ما يقع سهوا أو خطأ هل يكون معصية ؟

واختلفوا فيما يقع من الإنسان على طريق السّهو والخطإ : هل يكون معصية ؟

(١) فقال قائلون : قد يكون ذلك معصيةً .

(٢) وقال قائلون : لا يكون ذلك معصية إلا أنْ يَقَعَ بقَصْده .

* * *

---

(١) انظر شرح المواقف ٨ / ٣٠٣ و ٣١٢

(٢٢٥)

قولهم فى وجوب التوبة

واختلفوا فى وجوب التَّوْبة .

(١) فقال قائلون : التوبة من المعاصى فريضة .

(٢) وأنكر ذلك آخرون .

* * *

(٢٢٦)

قولهم فى إكفار المتأولين

واختلف الناس فى إكفار المتأوِّلين وتفسيقهم .

(١) فحكى « زُرْقَان » أن « المرجئة » كلها لا تفسّق أهل التأويل ؛ لأنهم تأوّلوا فأخطئوا ، وهذا غَلَط منه فى الحكاية ؛ لأن الأكثر من المرجئة يقولون : كل معصية فسقٌ ، ويُفَسِّقون الخوارجَ بسَفْكهم الدماء ، وسَبْيِهم النساء ، وأخذ الأموال ، وإن كانوا متأوّلين ، فكيف يحكى عنهم أنهم لا يُفَسِّقون أحداً من المتأوّلين .

(٢) وزعم أكثر « المرجئة » أنهم لا يُكَفِّرُون أحداً من المتأوّلين ، ولا يُكفرون إلا من أجمعت الأمّة على إكفاره .

(٣) وزعم « الجهم » أنه لا كفر إلا الجهل ، ولا كافر إلا جاهل بالله سبحانه ، وأن قول [القائل] ثالثُ ثلاثة ليس بكفر ، ولا يظهر إلا من كافر ؛ لأنّا وقفنا على أن من قال ذلك فكافر .

(٤) وقال أكثر « المرجئة » : كل مرتكب معصية بتأويل أو بغير تأويل فهو فاسق .

(٥) وزعم « أبو شمر » أن المعرفة بالله وبما جاء من عنده والإقرار بذلك ومعرفة التوحيد والعدل ـ يعنى قوله فى القدر لأنه كان قدريًّا ـ ما كان من ذلك منصوصاً عليه أو مُسْتَخْرَجاً بالعقول مما فيه إثبات عدل الله سبحانه ونفى التشبيه عنه ، كلُّ ذلك إيمان ، والشاكّ فيه كافر .

(٦) وقال « أبو الهذيل » : من شبّه الله سبحانه بخلقه أو جوّره فى حكمه أو كذّبه فى خبره فهو كافر .

* * *

(٢٢٧)

هل يعد خلاف أهل الأهواء خلافا ؟

واختلف الناس : هل يُعَدُّ خلافُ أهلِ الأهواء إذا خالفوا فى الأحكام خلافاً ؟

(١) فقال قائلون : إنهم يكونون خلافاً .

(٢) وقال قائلون : لا يكونون خلافاً .

* * *

(٢٢٨)

ما نصنع إذا اختلفت الأمة ثم أجمعت ؟

واختلفوا فى الأمّة تختلف فى الشىء فى وقت وتجتمع عليه بعد الاختلاف .

(١) فقال قائلون : جائز أن نأخذ بالأمر الأول إذا كان مَرْدُوداً إلى أصلٍ ، وجائز أن نأخذ بالإجماع .

(٢) وقال قائلون : نأخذ بما أجمعوا عليه .

* * *

(٢٢٩)

هل يجوز الإجماع على ما يختلف فى مثله ؟

واختلفوا فى الأمّة : هل يجوز أن تجتمع على أمر تختلف فى مثله أم لا ؟[1]

(١) فقال أكثر الناس : ذلك جائز .

(٢) وقال « عبّاد » : لا يجوز أن تجمع الأمّة على أمر تختلف فى مثله ، كما لا يجوز أن تجتمع على شىء تختلف فيه .

* * *

---

(١) انظر أصول الدين ٢٢٦ — ٢٢٨

(٢٣٠)

هل يكون النسخ فى الأخبار ؟

واختلف الناس فى الناسخ والمنسوخ : هل يجوز أن يكون فى الأخبار ناسخ ومنسوخ أم لا يجوز ذلك ؟

(١) فقال قائلون : الناسخ والمنسوخ فى الأمر والنهى .

(٢) وغَلَت « الروافض » فى ذلك حتى زعمت أن الله سبحانه يُخبِر بالشىء ثم يَبْدُو له فيه ــ تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيراً !

* * *

(٢٣١)

هل تنسخ السنة القرآن؟

واختلفوا فى القرآن : هل يُنسخ بالسنّة أم لا ؟ على ثلاث مقالات :

(١) فقال قائلون : لا ينسخ القرآنَ إلا قرآنٌ ، وأبوا أن تنسخه السنّة .

(٢) وقال قائلون : السنّة تنسخ القرآن ، والقرآن لا ينسخها .

(٣) وقال قائلون : القرآن ينسخ السنّة ، والسنّة تنسخ القرآن .

* * *

(٢٣٢)

هل يكون لفظ افعلوا أمرا بظاهره؟

واختلفوا : هل يكون قول الله عز وجل (افعلوا) أمراً بنفس ظاهره أم لا ؟

(١) فثبّت ذلك مُثبّتون .

(٢) وقال قائلون : لا ، حتى يدلّ على أنه فَرَضَ ذلك الشىء .

* * *

(٢٣٣)

من يجوز له أن يجتهد

القول فيمن له أن يجتهد :

(١) قال أهل الاجتهاد : لايجوز الاجتهاد إلا لمن علم ما أنزل الله عز وجل في كتابه من الأحكام ، وعلم السُّنن ، وما أجمع عليه المسلمون ، حتى يعرف الأشْبَاه والنظائر ، و يردّ الفروع إلى الأصول .

وقالوا في المُسْتَفْتِي : إن له أن يُفْتِي فيقلّد بعض المفتين .

(٢) وقال بعض أهل القياس : ليس للمستفتِيَ أن يقلّد ، وعليه أن ينظر و يسأل عن الدليل والعلّة ، حتى يستدلّ بالدليل و يَضَح له الحقّ .

***

(٢٣٤)

هل يكون ماعلم بالاجتهاد ديناً؟

القول فيما يُعْلم بالاجتهاد : هل يكون ديناً ؟

(١) قال قائلون : هو دين .

(٢) وقال قائلون : ليس بدين .

***

(٢٣٥)

قولهم في حد البلوغ

واختلف الناس في البلوغ ؟

(١) فقال قائلون : لايكون البلوغ إلا بكمال العقل ، ووصَفُوا العقل فقالوا : منه علم الاضطرار الذى يفرق الإنسانُ به بين نفسه و بين الحمار و بين السماء و بين الأرض ، وما أشبه ذلك ، ومنه القوّة على اكتساب العلم .

وزعموا أن العقل الحسّ نُسَمّيه عقلاً بمعنى أنه معقول ، وهذا قول « أبي الهذيل » .

(٢) وقال قائلون : البلوغ هو تكامل العقل ، والعقل عندهم هو العلم ، وإنما

سُمّى عقلاً لأن الإنسان يمنع نفسه به عمّا لا يمنع المجنون نفسه عنـه ، وإن ذلك مأخوذ من عِقال البَعير ، وإنما سُمّى عِقاله عِقالاً لأنه يُمنَع به .

وزعم صاحب هذا القول أن هذه العلوم كثيرة ، منها اضطرار ، وأنه قد يمكن أن يُدركه الإنسان قبل تكامل العقل فيه : بامتحان الأشياء واختبارها ، والنظر فيها ، وفى بعض ما هو داخل فى جملة العقل ، كنحو تفكّر الإنســان إذا شاهد الفيلَ أنه لا يَدْخُل فى خرق إبرة بحضرته ، فنظر فى ذلك وفـكّر فيه حتى علم أنه يستحيل دخوله فى خرق إبرة وإن لم يكن بحضرته ، فإذا تكاملت هذه العلومُ فى الإنسان كان بالغاً ، ومن لم يمتحن الأشياء فجائز أن يكمّل الله سبحانه له العقل ويخلقه فيه ضرورةً ؛ فيكون بالغاً كاملَ العقلِ ، مأموراً ، مكلّفاً .

ومنع صاحب هذا القول أن تكون القوّة على اكتساب العلم عقلاً ، غـير أنه وإن لم تكن عنده عقلاً فليس بجائز أن يكلّف الإنسان حتى يتكامل عقله ، ويكون مع تكامل عقله قويّا على اكتساب العلم بالله .

وزعم صاحب هذا القول أنه لا يجب على الإنسان التكليف ، ولا يكون كامل العقل ، ولا يكون بالغاً إلا وهو مضطرٌّ إلى العلم بحسن النظر ، وأن التكليف لا يلزمه حتى يخطر بباله أنك لا تأمن إن لم تنظر أن يكون للأشياء صانع يعاقبك بتركِ النظر ، أو ما يقوم مقام هذا الخاطر من قول مَلَكٍ أو رسـولٍ أو ما أشبه ذلك ؛ فحينئذ يلزمه التكليف ، ويجب عليه النظر ، والقائل بهذا القول « محمد ابن عبد الوهّاب الجبّائى » .

(٣) وقال قائلون : لا يكون الإنسان بالغاً كاملاً داخلاً فى حدّ التكليف إلا مع الخاطر والتنبيه ، وإنه لابدّ فى العلوم التى فى الإنسان والقوة التى فيه على اكتساب العلوم من خاطر وتنبيهٍ ، وإن لم يكن مضطرّاً إلى العلم بحسن النظر ، وهذا قول بعض « البغداديين » .

(٤) وقال قائلون : لا يكون الإنسان بالغاً إلا بأن يُضطرّ إلى علوم الدين ، فمن اضُطرّ إلى العلم بالله و برُسِلهِ وكتبهِ فالتكليف له لازم والأمر عليه واجب ، ومن لم يُضطرّ إلى ذلك فليس عليه تكليف ، وهو بمنزلة الأطفال ، وهذا قول « ثمامة بن أشرس النميرى » .

(٥) وأكثر المتكلمين متّفقون على أن البلوغ كمالُ العقل .

(٦) وقال كثير من المتفقّهة : لا يكون الإنسان بالغا إلا بأحد شيئين : إمّا أن يبلغ الحُلُمَ مع سلامة العقل ، أو تأتى عليه خمس عشرة سنة ، وذهب ذاهبون إلى سبع عشرة سنة .

(٧) وقد شذّ عن جملة الناس شاذّون فقالوا : لا يكون الإنسان بالغاً ولو أتت عليه ثلاثون سنة وأكثر منها مع سلامة العقل حتى يحتلم .

***

وهذا ذكر اختلاف الناس فى الأسماء والصفات ؟

الحمد لله الذى بصّرنا خطأ المخطئين ، وعَمىَ العَمينَ ، وحَيْرَة المتحيرين ، الذين نَفَوْا صفات ربّ العالمين ، وقالوا : إن الله جلّ ثناؤه وتقدّست أسماؤه لا صفات له ، و إنه لا علم له ، ولا قدرة له ، ولا حياة له ، ولا سمع له ، ولا بصر له ، ولا عزّ له ، ولا جلال له ، ولا عَظمة له ، ولا كبرياء له ، وكذلك قالوا فى سائر صفات الله عز وجل التى يُوصَف بها لنفسه ، وهذا قولٌ أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة الذين يزعُمون أن للعالم صانعاً لم يزل ليس بعالم ولا قادر ولا حىّ ولا سميع ولا بصير ولاقديم ، وعبّروا عنه بأن قالوا نقول : عينٌ لم يزل ، ولم يزيدوا على ذلك ، غير أن هؤلاء الذين وصفنا قولَهم من المعتزلة فى الصفات لم يستطيعوا أن يُظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره ، فأظهروا معناه بنفيهم أن يكون للبارىء علمٌ وقدرة وحياة وسمع و بصر ، ولولا الخوف لأظهروا ما كانت الفلاسفة

تُظهره من ذلك ، ولأفصحوا به ، غير أن خوف السيف يمنعهم من إظهار ذلك .

وقد أفصح بذلك رجلٌ يعرف « بابن الإيادى » كان ينتحل قولهم ؛ فزعم أن البارىء سبحانه عالم قادر سميع بصير فى المجاز لا فى الحقيقة .

ومنهم رجل يعرف « بعبّاد بن سليمان » يزعم أن البارىء عالم قادر سميع بصير حكيم جليل فى حقيقة القياس .

* * *

(٢٣٦)

هل الصفات هى الله تعالى؟

وقد اختلفوا فيما بينهم اختلافاً تشتّتت فيه أهواؤهم واضطربت فيه أقاويلهم .

(١) فقال شيخهم « أبو الهذيل العلاّف » : إن عِلْمَ البارىء سبحانه هو هو ، وكذلك قدرته وسمعه وبصره وحكمته ، وكذلك كان قوله فى سائر صفات ذاته ، وكان يزعم أنه إذا زعم أن البارىء عالم فقد ثبّت علماً هو الله ، ونفى عن الله جهلاً ، ودلّ على معلوم كان أو يكون .

وإذا قال إن البارىء قادر فقد ثبّت قدرةً هى الله ، ونفى عن الله عجزاً ، ودلّ على مقدور يكون أو لا يكون ، وكذلك كان قوله فى سائر صفات الذات على هذا الترتيب .

وكان إذا قيل له : حَدِّثْنا عن علم الله سبحانه الذى هو الله ، أتزعم أنه قدرته؟ أبى ذلك ، فإذا قيل له : فهو غير قدرته ؟ أنكر ذلك ، وهذا نظير ما أنكره من قول مخالفيه : إن علم الله لا يقال هو الله ولا يقال غيره .

وكان إذا قيل له : إذا قلت إن علم الله هو الله فقل إن الله تعالى عِلْمٌ ، ناقَض ولم يقل إنه علمٌ مع قوله إن علم الله هو الله .

وكان يَسْأل « الثنوية » فيقول لهم : إذا قلتم إنّ تبايُنَ النور والظلمة

هو هما ، وإن امتزاجهما هو هما ، فقولوا : إن التباين هو الامتزاج .

وكان يَسْأل من يزعم أن طول الشيء هو هو وكذلك عرضه : هل طوله هو عرضه ؟ وهذا راجع عليـه فى قوله إن علم الله هو الله ، وإن قدرته هى هو ؛ لأنه إذا كان علمه هو هو ، وقدرته هى هو ، فواجب أن يكون علمه هو قدرته ، وإلاَّ لزم التناقض كما لزم أصحاب الاثنين .

وهذا أخذه أبو الهذيل عن أرسطا طاليس ، وذلك أن أرسطا طاليس قال فى بعض كتبه : إن البارئ عِلْمٌ كله ، قدرةٌ كله ، حياةٌ كله ، سمع كله ، بصر كله ؛ فحسن اللفظ عند نفسه وقال : علمه هو هو ، وقدرته هى هى .

وكان يقول : إن لمقدورات الله ومعلوماته ممـا يكون ومما لا يكون كلاًّ وغايةً وجميعاً ، كما أن لما كان كلاًّ وجميعاً ، وإن أهل الجنة تنقطع حركاتهم فيسكنون سكوناً دائماً لا يتحركون ، وكان يقول بانقطاع الأكل والشرب والنـكاح .

وكان أبو الهذيل إذا قيل له : أتقول إن لله علماً ؟ قال : أقول إن له علماً هو هو ، وإنه عالم بعلم هو هو ، وكذلك كان قوله فى سائر صفات الذات ؛ فنفى أبو الهذيل العلم من حيث أوهم أنه ثبّته ، وذلك أنه لم يُثبّت إلا البارئ فقط .

وكان يقول : معنى أن الله عالم معنى أنه قادر ، ومعنى أنه حيّ أنه قادر ، وهـذا له لازم إذا كان لا يُثبت للبارئ صفاتٍ لا هى هو ولا يثبت إلا البارئ فقط .

وكان إذا قيل له : فلم اختلفت الصفات فقيل عالمٌ وقيل قادرٌ وقيل حيٌّ ؟ قال : لاختلاف المعلوم والمقدور .

وحكى عنه « جعفر بن حرب » أنه كان لا يقول إن الله سبحانه لم يزل سميعاً ولا بصيراً لا على أن يسمع ويُبْصر ؛ لأن ذلك يقتضى وجود المسموع والمبصر .

(٢) فأما « النظام » فإنه كان ينفى العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وصفات الذات ، ويقول : إن الله لم يزل عالماً حيّا قادراً سميعاً بصيراً قديماً بنفسه ، لا بعلم وقدرة وحياة وسمع و بصر وقِدَم ، وكذلك قوله فى [سائر] صفات الذات .

وكان يقول : إذا ثبّتُّ البارئ عالماً قادراً حياً سميعاً بصيراً قديماً أثبت ذاته ، وأنفى عنه الجهل والعجز والموت والصمم والعمى ، وكذلك قوله فى سائر صفات الذات على هذا الترتيب .

فإذا قيل له : فلِمَ اختلف القول عالمٌ والقول قادرٌ والقول حَىّ ، وأنت لا تُثبت إلا الذات ، فما أنكرت أن يكون معنى عالم معنى قادر ومعنى حَىّ ؟ قال : لاختلاف الأشياء المتضادات المنفيّة عنه من الجهل والعجز والموت ، فلم يجب أن يكون معنى عالم معنى قادر ، ولا معنى عالم معنى حىّ .

وكان يقول : إنّ قولى عالِمٌ قادرٌ سَمِيعٌ بصِيرٌ إنما هو إيجاب التسمية ونفى التضادّ .

وكان إذا قيل له : تقول إن لله علماً ؟ قال : أقول ذلك توسعاً ، وأرجعُ إلى تثبيته عالماً ، وكذلك أقول : لله قدرةٌ ، وأرجع إلى إثباته قادراً .

وكان لا يقول : له حياة وسمع و بصر ؛ لأن الله سبحانه أطْلَق العلمَ فقال (أنزلَهُ بعلمه) (٤ : ١٦٦) وأطلق القوّة فقال : (أشدّ منهم قوّةً) (٤١ : ١٥) ولم يُطلق الحياة والسمع والبصر .

وكان يقول : إن الإنسان حىّ قادر بنفسه ، لا بحياة وقدرة ، كما يقول فى البارئ سبحانه ، ويقول : إنه عالم بعلم ، وإنه قد يدخل فى الإنسان آفة فيصير عاجزاً ، ويدخل عليه آفةٌ فيصير ميّتاً .

(٣) وأما « ضرار بن عمرو » فكان يقول : أذهبُ من قولى إن الله سبحانه عالم إلى نفى الجهل ، ومن قولى قادرٌ إلى نفى العجز ، وهو قول عامّة المثبتة .

(٤) وأما « معمّر » فحكى عنه « محمد بن عيسى السيرافى النّظامى » أنه كان يقول : إن البارئ عالم بعلم ، وإن علمه كان علماً له لمعنًى ، وكان المعنى لمعنًى لا إلى غاية ، وكذلك قوله فى سائر صفات الذات ، فقال فى الله عز وجل بالمعانى ، وإنه عالمٌ لمعانٍ لانهاية لها ، قادر حىّ سميع بصير لمعانٍ لا غاية لها ، أخبرنى بذلك [عن] « محمد بن عيسى » « أبو عمر الفرَاتى » .

(٥) وقال « هشام بن عمرو الفُوَطى » : إن الله لم يزل عالماً قادراً حيًّا ، وكان إذا قيل له : أتقول إن الله لم يزل عالماً بالأشياء ؟ أنكر ذلك ، وقال : أقول : إنه لم يزل عالماً أنه واحد ، ولا أقول بالأشْياء ؛ لأن قولى بالأشْياء إثبات أنها لم تزل ، وقولى أيضاً بأن ستكون الأشياء إشارة إليها ، ولا يجوز أن أشير إلا إلى موجود .

وكان يقول : إن ما عُدِمَ وتَقَضّى شىء ، ولا أقول : إن مالم يكن ولم يوجد شىء .

وكان لا يقول : حسْبُنا الله ونعم الوكيل ، ولا يقول : إن الله يعذّب بالنار .

وهذه العلة التى اعتلّ بها هشام فى العلم أخَذَها عن بعض « الأزلية » لأن بعض الأزلية يُثبت قدمَ الأشياء مع بارئها ، وقالوا : قولنا لَمْ يَزَل الله عالماً بالأشياء يوجب أن تكون الأشياء لم تزل ؛ فلذلك قلنا بقدمها ، فقال الفُوَطى : لما استحال قِدَم الأشياء لم يجز أن يقال لم يزل عالماً بها ، وكان لا يُثبت لله علماً ولا قدرةً ولا حياة ولا سمعاً ولا بصراً ولا شيئاً من صفات الذات .

(٦) وأنكر أكثر « الروافض » أن يكون الله سبحانه لم يزل عالماً ، وكانت أقيَسَ لقولها من « الفُوَطى » فقالت بحدوث العلم .

(٧) وقالت عامة « الروافض » إلا شِرْذِمة قليلة : إن الله سبحانه لا يعلم ما يكون قبل أن يكون .

(٨) وفريق منهم يقولون : لا يعلم الشيء حتى يؤثّر أثره ، والتأثير عندهم الإرادة ، فإذا أراد الشيء عَلِمَه ، وإذا لم يُرِدْه لم يعلمه ، ومعنى أنه أرادَ عندهم تَحَرّكَ حركةً ، فإذا تحرّكت تلك الحركةَ علم الشيء ، وإلا لم يجز الوصف له بأنه عالم به ، وزعموا أنه لا يوصف بالعلم بما لا يكون .

(٩) وفريق منهم يقولون : لا يعلم الله الشيء حتى يُحدث له إرادة ، فإذا أحدث له الإرادة لأن يكون كان عالمًا بأنه يكون ، وإن أحدث الإرادة لأن لا يكون كان عالمًا بأنه لا يكون ، وإن لم يُحدث الإرادة لأن لا يكون ولا لأن يكون لم يكن عالمًا بأنه يكون ولا عالمًا بأنه لا يكون .

(١٠) ومنهم من يقول : معنى يَعْلَمُ هو معنى يَفْعَلُ ، فإن قلت لهم : تقولون إنه لم يزل عالمًا بنفسه ؟ اختلفوا فمنهم من يقول : لم يكن يعلم نفسه حتى خلق العلم ؛ لأنه قد كان ولمّا يفعلْ ، ومنهم من يقول : لم يزل يَعْلَمَ نفسه ، فإن قلت لهم : فــلم يزل يفعل ؟ قالوا : نعم ، ولا نقول بقدم الفعل .

(١١) ومنهم من يقول : العلم صفةٌ لله سبحانه فى ذاته ، وإنه عالم فى نفسه ، غير أنه لا يوصف بأنه عالمٌ حتى يكون الشيء ، فإذا كان قيل : عالم به ، وما لم يكن الشيء لم يوصف بأنه عالم به ؛ لأن الشيء ليس ، وليس يصحّ العلم بما ليس ، وهذا قولٌ يُحكى عن « السكاكية » .

(١٢) وفريق يقولون : لم يزل الله عالمًا ، والعلم صفة له فى ذاته ، ولا يوصف بأنه عالم بالشيء حتى يكون ، كما أن الإنسان موصوف بالبصر والسمع ولا يقال إنه بصير بالشيء حتى يُلاقيه الشيء ، ولا سميع له حتى يَرِد على سمعه ، وكما يقال عاقلٌ ولا يقال عَقل الشيء ما لم يَرِدْ عليه .

(١٣) وحكى «الجاحظ» أن « هشام بن الحكم » قال : إن الله سبحانه إنما

علم ما تحت الثَّرَى بالشعاع المنفصل منه الذاهِبِ فى عُمْق الأرض ، فلولا ملامسته لما هناك بشعاعه لما دَرَى ما هناك ، فزعم أن بعضَه مَشُوبٌ وهو شعاعه وأن الشَّوْبَ محالٌ على بعضه .

(١٤) وطائفة يقولون : إن معبودهم لا يوصف بأنه لم يزل قادراً ولا إلهاً ولا ربًّا ولا عالمًا ولا سميعاً ولا بصيراً حتى يُحدث الأشياء : لأن الأشياء التى كانت قبل أن تكون ليست بشىء ، ولن يجوز أن يوصف بالقدرة على غير شىء .

(١٥) وحكى حاكٍ أن قائلاً قال من المشبهة : إن البارىء لم يزل لا حيًّا ثم صار حيًّا .

(١٦) وعامّة الروافض يَصِفُون معبودهم بالبَدَاء ، ويزعمون أنه تبدو له البَدَوات ، ويقول بعضهم : قد يأمر ثم يبدو له ، وقد يريد أن يفعل الشىء فى وقتٍ من الأوقات ثم لا يفعله لِمَا يحدث له من البَدَاء ، وليس على معنى النسخ ، ولـكن على معنى أنه لم يكن فى الوقت الأول عالمًا بما يحدث له من البَدَاء .

(١٧) وسمعت شيخاً من مشايخ الرافضة وهو « الحسن بن محمد بن جمهور » يقول : ما علمه الله سبحانه أن يكون ولم يُطلع عليه أحداً من خلقه فجائزٌ أن يَبْدُوَ له فيه ، وما أَطْلَعَ عليه عباده فلا يجوز أن يبدو له فيه .

(١٨) وقالت طائفة : إن الله يعلم ما يكون قبل أن يكون ، إلا أعمال العباد فإنه لا يعلمها إلا فى حال كونها ؛ لأنه لو علم من يعصى ممن يطيع حال بين العاصى و بين المعصية .

(١٩) وقالت طائفة من المعتزلة : إن الوصف لله بأنه سميعٌ من صفات الذات ، غير أنه لا يقال يَسْمَعُ الشىء فى حال كونه ، وقد ذهب إلى هذا القول « محمد بن

عبد الوهاب الجُبّائى » وزعم أنه يقال : إن الله لم يزل سميعاً ، ولا يقال : لم يَزل سامعاً ، ولا يقال : لم يزل يسمع ؛ فيلزمه إذا لم يقل إن البارىء لم يزل سامعاً أن يقول : لم يزل لا سامعاً ،و إذا لم يقل « لم يزل يسمع » أن يقول: لم يزل لا يسمع، و إذا لم يقل : لم يزل مبصراً مدركاً ، أن يقول : لم يزل لا مبصراً ولا مدركا ، كما ألزم من لم يقل إن الله لم يزل عالماً أن يقول : لم يزل لا عالماً .

وكذلك يلزم « عبّاداً فى إنكاره القول إن الله لم يزل سميعاً بصيراً أن يقول: إن الله غير سميع ولا بصير ، كما ألزم من لم يقل : إن الله لم يزل عالماً قادراً ، أن يقول : لم يزل غير عالم ولا قادر .

و يقال له : أليس لاتقول : إن الله لم يزل سميعاً ، ولا تلزم نفسك أن يكون له سمعٌ مُحَدثٌ ؟ فما الذى تنفصل به من مخالفيك إذا أنكروا القول إن القديم لم يزل عالماً ، ولم يقولوا : إنه ذو علم محدثٍ .

(٢٠) وقال « شيطان الطاق » وكثير من الروافض : إن الله عالمٌ فى نفسه ، ليس بجاهل ، ولكنه إنما يعلم الأشياء إذا قدّرها وأرادها ، فأما من قَبل أن يقدّرها و يريدها فمحالٌ أن يعلمها ؛ لا لأنه ليس بعالم ، ولكن الشىء لا يكون شيئاً حتى يقدّره و ينشئه بالتقدير ، والتقدير عندهم الإرادة .

(٢١) وحكى « أبو القاسم البَلْخى » عن « هشام بن الحكم » أنه كان يقول : « محال أن يكون الله لم يزل عالماً بنفسه ، وأنه إنما يعلم الأشياء بعد أن لم يكن بها عالماً، وأنه يعلمها بعلم، وأن العلم صفة له ليست هى هو ولا غيره ولا بعضه ولا يجوز أن يقال [فى] العلم : إنه مُحْدَث أو قديم ؛ لأنه صفة ، والصفة عنده لا توصف» .

قال : ولو كان لم يزل عالما لكان المعلوم لم يزل ؛ لأنه لا يصحّ عالم إلا بمعلوم موجود .

قال : ولو كان عالمًا بما يفعله عباده لم يصحّ المحنة والاختبار .

وليس قول « هشام » في القدرة والحياة قوله في العلم ، إلا أنه لا يقول بحدوثهما ، ولـكنه يزعم أنهما صفتان لله ، لاهما الله ولا هما غيره ولا هما بعضه ، وإنما نفى أن يكون عالمًا لما ذكرناه ، وحكى حاكٍ أن قول « هشام » في القدرة كقوله في العلم .

(٢٣) وقال «جَهْم»: إن علم الله محدَثٌ ، هو أحْدَثه فعلم به ، وأنه غير الله ، وقد يجوز عنده أن الله يكون عالمًا بالأشياء كلها قبل وجودها بعلمٍ يحدثه قبلها .

وحكى عنه حاكٍ خلافَ هذا ؛ فزعم أن الذى بلَغه عنه أنه كان يقول : إن الله يعلم الشىء في حال حدوثه ، ومحال أن يكون الشىء معلومًا وهو معدوم ؛ لأن الشىء عنده هو الجسم الموجود ، وما ليس بموجود فليس بشىء فيُعْلَمَ أو يُجْهَل ؛ فألزمه مخالفوه أن لله علمًا مُحدَثا ؛ إذ زعم أن الله قد كان غير عالمٍ ثم علم ، ويجب على أصله أن يقول في القدرة والحياة كقوله في العلم .

* * *

(٢٣٧)

اختلاف آخر لهم في العلم

واختلفوا في العلم من وجه آخر .

(١) فقال كثير منهم : إن الله لم يزل عالما أنه يعذّب الكافر إن لم يتبْ، وأنه لا يعذّبه إن تاب .

(٢) وأنكر ذلك « هشام الفوطى » ومن ذهب مذهبه و « عبّاد » ومن قال بقوله ، فقال هؤلاء : لا يجوز ؛ لما فيه من الشَّرْط ، والله تعالى لا يوصف بأنه يعلم على شَرْطٍ ، والشرط في المعلوم لا في العالم .

(٣) وكان « عبّاد بن سليمان » صاحب « الفوطى » يقول : إن الله لم يزل

عالمًا قادراً حيًّا ، وإنه لم يزل عالمًا بمعلوماتٍ ، قادراً على مقدوراتٍ ،عالمًا بأشياء وجواهر وأعراض وأفعال .

فإذا قيل له : تقول : إن الله لم يزل عالمًا بالمخلوقات وبالأجسام وبالمؤلّفات ؟ أنكر ذلك .

وكان يقول : إن الأشياء أشياء قبل كونها ، وإن الجواهر جواهر قبل كونها ، وإن الأعراض أعراض قبل كونها ، والمخلوقات كانت بَعْدَ أن لم تكن (؟) ، ولا أن حقيقته أنه لم يكن ثم كان كما يقول سائر الناس ، وكان يأبى ذلك ويقول : إن حقيقة المحدث أنه مفعول .

وكان إذا قيل له : تقول : إن البارئ عالم بنفسه أو بعلم ؟ أنكر القول بِنَفْسِهِ أو بِعِلْم ، وقال : قولكم عالمٌ صواب ، وقولكم بِنَفْسِهِ خطأ ، وقولكم بِعِلْم خطأ ، وكذلك القول بذاتِهِ خطأ .

وكان ينكر قول من قال : إن لله عز وجل وَجْهًا ، وينكر القول « وجْهُ اللهِ ، ونَفْسُ اللهِ » وينكر القول « ذاتُ اللهِ » وينكر أن يكون الله ذا عين ، وأن يكون له يدان هما يَداه .

وكان يقول : إن الله غيرٌ لا كالأغيار ، ولا يقول : إنه معنًى .

وكان إذا قيل له : تقول : إن الله عالم قادر حيٌّ سميع بصير عزيز عظيم جليل فى حقيقة القياس ؟ أنكر ذلك ولم يقله .

وكان لا يقول : إن البارىء قبل الأشياء ، ولا يقول : إنه أوّل الأشياء ، ولا يقول : إن الأشياء كانت بعده .

وكان لا يقول : إن الله لطيف ، وحكى لى حاكٍ أنه كان يُطلق ذلك مقيّداً فيقول : لطيفٌ بعباده .

وكان إذا قيل له : أتقول : إن لله علما ؟ قال : خطأ أن يقال لهُ علم ، وأنه ذو علم ، وأنه عالم بعلم ، فإذا قيل له : تقول : إنه لا علم لله ؟ قال : خطأ أن يقال لا علم له ، وكذلك فى سائر ما يُسمى به البارىء .

وكان يقول : إن القديم لم يزل فى حقيقة القياس ؛ لأن مالم يزل فقديم ، والقديم لم يزل ، وليس يقال فى البارئ عالم قادر فى حقيقة القياس ؛ لأن هذا يوجب أنه لا عالم قادر إلا هو .

وكان لا يقول : إن الله لم يزل سميعاً بصيراً ، ولا يقول : لم يزل السميع البصير ، ويقول : إن الله السميع البصير لم يزل ، ويقول : إن الله سميع بصير لم يزل .

وكان إذا سُئل عن معنى القول إن الله عالم ، قال : إثبات اسمٍ لله سبحانه [و] معه علم بمعلوم ، والقول قادر إثبات اسمٍ لله سبحانه ومعه علم بمقدور ، والقول سميع إثبات اسم لله ومعه علم بمسموع ، والقول بصير إثبات اسم لله سبحانه ومعه علم بمُبْصَرٍ .

وكان لا يقول : إن له سمعاً ، ولا يقول : إنه ذو سمعٍ قديمٍ ، ولا إنه ذو سمع مُحْدَث ، وكذلك جوابه إذا سُئِلَ عن القول بصير ، ومعنى القول حَيٌّ إثبات اسمٍ لله عنده ، ومعنى القول فى الله إنه قديم أنّه لم يزل .

وكان يقول : معنى حيّ معنى قادر ، ولا معنى عالم معنى قادر ، ولا يقول : معنى سميع بصير معنى عالم بالمسموعات والمُبْصَرات ، كما يقول ذلك «البغداديون» .

وكان يقول : إن صفات البارىء هى الأقوال كنحو القول يَعْلَمُ ويقدر ويسمع ويبصر ، وإن الأسماء هى الأقوال كنحو القول عالمٌ قادرٌ حيٌّ سميع بصير ، وكان يقول : أسماء الله سبحانه ما أجمعت الأمّة على تخطئة نافيه ، وكل اسم أجمعوا على تخطئة نافيه ؛ فهو من أسمائه كالقول عالِمٌ ، أجمعت الأمّة على تخطئة من قال : إن الله سبحانه ليس بعالم ، وكالقول قادرٌ ، أجمعت الأمة على تخطئة من قال ليس بقادر ، وكذلك سائر أسمائه ، ومالم يُجمعوا على تخطئة نافيه فليس من أسمائه .

وكان عبّاد لا يقول : إن الله سبحانه متكلّم ، ويقول : هو مكلّم .

وكان لايقول : إن الباريء لم يزل قادراً على أن يخلق ، ولا يقول : لم يزل قادراً على الأجسام والمخلوقات ، ولا يقول : إن الباريء لم يزل جواداً محسناً عادلاً ولا مُنْعِماً متفضّلاً خالقاً مكلّما صادقًا مختاراً مريداً راضيًا ساخطاً مواليًا معاديًا ، ويقول : هذه أسماء يُسمى بها الباريء سبحانه لفعله .

وزعم أن الأسماء على وجوه : منها ما يُسَمَّى به الباريء لا لفعله ولا لفعل غيره كالقول عالِمٌ قادر حيّ سميع بصير قديم إلهٌ ، ومنها ما يُسَمَّى به لفعله كالقول خالقٌ رازق باريء متفضّل مُحسن مُنعم ، ومنها ما يُسَمَّى به لفعل غيره كالقول مَعْلُومٌ ومَدْعُو .

وكان إذا قيل له : فتقول : إن الله سبحانه لم يزل غير خالق وغير رازق وغير منعم وغير متفضّل ؟ أنكر ذلك ، ولم يقل: لم يزل خالقاً، ولم يقل:لم يزل غير خالق، وقد حُكى عنه أنه قال: لم يزل رحماناً .

وكان لا يستدلّ بالشاهد على الغائب ، ولا يستدلّ بالأفعال على أن الباريء عالم حيٌّ قادر ، وكان ينكر دلالة مجيء الشجرة وكلام الذئب وسائر الأعراض على نبوّة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويقول : لا أقول ذلك يدلّ ، ولا أقول لايدلّ ، وكان لا يستدلّ على الباريء بالأعراض .

وكان لايقول : إن الله فردٌ ، وينكر القول بذلك ، وكان يقول ما حكينا عنه من أنه لايستدل بالأعراض .

وإذا قيل له : من كم وجه يعرف الحقّ ؛ قال : من كتاب الله عز وجل ، وإجماع المسلمين ، وحُجَج العقول ، وهذا نقض قوله : لا أقول إن الأعراض تدلّ على الحقّ .

(٤) وكان « الناشى » لا يستدلّ بالأفعال المشتقّة فى الحكمة من الباريء على أن فاعلها عالم قادر ؛ لأنها قد تظهر من الإنسان وليس بعالم فى الحقيقة ولاقادر.

وكان يزعم أن البارىء عالم قادر سميع بصير حكيم عزيز عظيم جليل كبير في الحقيقة ، والإنسان يسمّى بهذه الأسماء على المجاز .

وكان يقول : إن الاسم إذا وقع على المسمَّيَيْن لم يَخْلُ من أربعة أقسام : إما أن يكون وقع عليهما لاشتباه ذاتيهما كقولنا : جَوْهرٌ وجوهرٌ ، وإما أن يكون وقع عليهما لاشتباه ما احتملته الذاتان ، كقولنا : متحركٌ ومتحرّكٌ ، وأسود وأسود ، أو يكون وقع عليهما لمضافٍ أضيفا إليه ومُيّزا منه لولاه ما كانا كذلك ، كقولنا : محسوس ومحسوس ، ومحدث ومحدث ، أو يكون وقع عليهما وهو في أحدهما بالمجاز وفي الآخر بالحقيقة كقولنا للصندل المجتلب من معدنه صَندلٌ وهو واقع عليه في الحقيقة وقولنا للانسان صندلٌ وهو تسمية له على المجاز .

قال : فإذا قلنا إن البارىء عالم والإنسان عالم والإنسان قادر والبارىء قادر وكذلك حيٌّ وحَيٌّ ؛ فليس هــــذا واقعاً عليهما لاشتباه ذاتيهما ، ولا لاشتباه ما احتملته الذاتان ، ولا لمضافٍ أضيفا إليه ومُـيّزا منه ، وإنما يقع ذلك عليهما وهو في البارىء سبحانه بالحقيقة وفي الإنسان بالمجاز ، وكان يقول : إن البارىء سبحانه غير المحْدَثات في الحقيقة ، وهي غيره في الحقيقة ، وهذا نقض دليله هذا ، وكان لا يقول إن الإنسان فاعل في الحقيقة ، ولا مُحدِث في الحقيقة ، ولا يقول : إن البارىء سبحانه أحدث كسبه وفعْله .

(٥) وأما أبو الحسين محمد بن مسلم المعروف بالصالحي فإنه كان يقول : إن البارىء سبحانه لم يزل عالمًا بمعلومات وأجسام مؤلّفات ومخلوقات في أوقاتها ، ولم يزل يعلم موجوداً في وقت كذا ، ولم يزل عالمًا بأن إذا كان وقت كذا فالمخلوق مخلوق فيه ، ولا يُثبت المعلومات قبل كونها معلومات ولا مقدوراتٍ ولا أشياء قبل كونها .

وكان ينفي العلم والقدرة وسائر الصفات ، ويقول : معنى أن البارىء شيءٌ

لا كالأشياء أنه قادر لا كالقادرين ، ومعنى أنه حيّ لا كالأحياء هو معنى أنه عالم لا كالعلماء ، وكذلك كان يقول فى سائر الأسماء والصفات للذات ، وإنما هذا بمنزلة قول القائل أقبِلْ وهَلُمّ وتعَالَ ، والمعنى واحد .

(٦) وبلغنى أن « ابن النجرانى » كان يقول : لا معلوم إلا موجود ، فقيل له : فكيف تقول فى المقدور ؟ فقال : لا أقول إن مقدوراً فى الحقيقة ؛ لأنه كان يحيل القدرة على الموجود .

وكان « الصالحى » يقول : القدرة على الشىء فى وقته وقبل وقته ومعه ، وكان يُثبته مقدوراً موجوداً فى حال كونه .

(٧) وكان « ابن الراوندى » يقول : إن المعلومات معلومات قبل كونها وإنه لا شىء إلا موجود ، وإن المأمور به والمنهىّ عنه وكذلك كل ما تعلّق بغيره يوصف به الشىء قبل كونه ، وكل ما كان رجوعاً إلى نفس الشىء لم يُسمّ ولم يوصف به قبل كونه .

وكان « الصالحى » يُخطىء من قال : إذا ثبتُّ الله عالماً نفيت جهلا وإذا ثبتُّه قادراً نفيت عجزاً .

وكان يُجيز أن يُقدر الله عز وجل الميّت فيفعل وهو ميّت غير حَىّ ، وإذا جاز أن يقدر منّا من ليس بحىّ ويظهر الفعل منّا ممن ليس بحى فقد بطلت دلالة أفعال البارىء على أنه حىّ ، وبطل أن يدل أنه حىّ على أنه قادرٌ إذا جاز أن يقدر عنده من ليس بحىّ .

وبلغنى أن سائلاً سأله مرّةً فقال : من أين علمت أن البارىء حَىٌّ ؟ فلم يأت بجواب مُقْنع ، وأن سائلاً سأله فقال : إذا كان معنى أسماء الله لذاته أنه شىء لا كالأشياء ، فهل يجوز أن يُسمّى نفسه جاهلاً بدلاً من تسميته عالماً واللغةُ بحالها إذا كان لا يرجع بقوله لا كالعلماء إلا إلى معنى أنه شىء

لا كالأشياء ؟ فأجاز ذلك ، فقال له : وكذلك يُسمّى نفسه عاجزاً ومَوَاتاً ويسمّى نفسه إنساناً ويسمى نفسه حماراً ويُسمّى نفسه فرساً ، ومعنى ذلك أنه لا كالأشياء ؟ فأجاز ذلك — نعوذ بالله من الخِذْلاَن المهوّر ، ومن الحَوْر بعد الكَوْر ، ومن الكفر بعد الإيمان .

وبلغنى أن أبا الحسين سأله سائلٌ فقال له : إذا قلت إن البارئ متكلّم بكلامٍ فى غيره، فقل : يسكت بسكوت فى غيره ! فقال : كذلك أقول ، فوصَف الله سبحانه بالسكوت .

(٨) وأما « البغداديون » فيقولون : إن البارى لم يزل عالماً كبيراً قادراً حيًّا سميعاً بصيراً إلهاً قديماً عزيزاً عظيماً غنيًّا جليلاً واحداً أحداً فرداً سيّداً مالكاً ربًّا قاهراً رفيعاً عالياً كائناً موجوداً أوّلاً باقياً رائياً مُدركاً سامعاً مبصراً ، بنفسه ، لا بعلم وحياة وقدرة وسمع وبصر وإلٰهيّة وقِدَم وعزّة وعظم ، ولا بجلال وكبرياء وغنًى ولا سودد وقهر وربوبية وبقاء ، وكذلك سائر صفات الذات ، وهم ينفون صفات الذات أجمع ، ويقولون : البارئ شئٌ لا كالأشياء ، وإنه لم يزل عالماً بالأشياء قبل كونها أجسامها وأعراضها ، وإن الجسم جسمٌ قبل كونه، مؤلّف قبل كونه .

(٩) وغلا بعضهم حتى قال : مؤمنٌ فى الصفة قبل كونه ، كافر فى الصفة ، وإنه ملعون فى الصفة ، ومُثاب فى الصفة ، ومعاقب فى الصفة قبل كونه ، وإنه يصرخ ويستغيث من العذاب فى الصفات ، وإن فى الصفات مثل هذا العالم عوالم لا يحصيها إلا الله تتحرك وتسكن .

وبلغنى أن بعضهم أجاب إلى أن المخلوق مخلوق قبل كونه ، وهذا من غريب التجاهل .

(١٠) وقال بعض الحوادث منهم : إن المعلوم معلوم قبل كونه ، وكذلك المقـدور ، وكل ما كان متعلّقاً بغيره كالمأمور بهِ والمنهىّ عنه ، وإنه لا شئ إلا موجود ، ولا جسم إلا موجود .

(١١) ومن « البغداديين » من يقول : إن المعلومات معلومات قبل كونها ، والأشياء أشياء قبل كونها ، ويمنع أجساماً وجواهر وأعراضاً.

(١٢) وبعض « البصريين » وهو « الشحّام » وطوائف من «البغداديين» يقولون : ما استحال أن يوصف الشئ به فى حال وجوده فمستحيلٌ أن يوصف به قبل كونه ، كالقول متحرّكٌ ومُؤمنٌ وكافرٌ ، فأما جِسْمٌ مؤلَّفٌ فقد يوصف به فى حال كونه ، فألزم هؤلاء أن يقولوا : موجود قبل كونه ، فأبوا ذلك .

وأنكروا أن يكون البارئ سبحانه لم يزل مريداً متكلّماً راضياً ساخطاً موالياً معادياً جواداً حكيماً عادلاً محسناً صادقاً خالقاً رازقاً ، وزعموا أن هـذا أجمع من صفات الأفعال ، وزعموا أن الصفات على وجوه : فمنها ما يوصف به البارئ لنفسه كالقول عالِمٌ قادر حىّ سميع بصير ، وشئ يوصف به لفعله كالقول خالِقٌ رازقٌ مُحسن مُنعِم متفضّل عادل جواد حكيم متكلم صادق آمر ناهٍ مادح ذامّ مُحْيٍ مميت مُمرض مُصحّ وما أشبه ذلك ، وشئ يوصف به البارئ لذاته وقد يوصف به لفعله كالقول حَـكِيمٌ بمعنى عليم من صفات النفس والقول حَـكِيمٌ على طريق الاشتقاق من فعله الحكمة من صفات الفعل وكالقول صَمَدٌ بمعنى سيّد يوصف به لذاته وقد يوصف به بمعنى أنه مصمودٌ إليه فى النوائب فيوصف به من طريق الاشتقاق من الفعل ، ومعنى أن الله عالم عندهم أنه متبيّن للأشياء وأنه لا يخفى عليه شئ ، ومعنى أنه قادر أنه يمكنه الفعل ويجوز منه .

وزعم أكثرهم أن معنى القول أنه حىٌّ أنه قادر ، ومعنى أنه سميع أنه

لا يخفى عليه الأصوات والكلام ، ومعنى أنه بصير أنه لا يخفى عليه المُبْصَرَات ومعنى أن الله راءٍ عندهم أنه عالم .

(١٣) وكان « الإسكافى » يقول : إن الله لم يزل سامعاً مُبصِراً ببصر وسمع، وإنه لم يزل مدركاً .

* * *

(٢٣٨)

اختلافهم فى الكريم أهو من صفات الذات أم من صفات الفعل

واختلف البغداديون فى القول « إن الله كريم » هل هو من صفات الذات أو من صفات الفعل ؟

(١) فقال « عيسى الصوفى » : الوصفُ لله بأنه كريم من صفات الفعل ، والكرمُ هو الجود .

وكان إذا قيل له : فتقول : إن القديم لم يزل غير كريم ؟ قال : هذا لا يلزمنى ، كما لا يلزمنى إذا كان الإحسان والعَدْل من صفات الفعل أن أقول : لم يزل البارئ غير صادق ولا عادل ولا محسن ؛ لأن ذلك يوهم الذمّ ، فكذلك وإن كان الكرم فعلاً فإنّى لا أقول : إن الله لم يزل غير كريم .

(٢) وكان « الإسكافى » يقول : كَريمٌ يحتمل وجهين : أحدهما صفة فعْل ، إذا كان الكرم بمعنى الجود ، والآخر صفة نَفْس ، إذا أريد به الرفيع العالى على الأشياء بنفسه .

وحجّته فى ذلك أنه يقال «أرْضٌ كريمةٌ» يراد بذلك أى هى أرفع الأرضين ويقال : فرسٌ رافعٌ كريمٌ .

(٣) وكان «الجُبّائى» يقول : كريمٌ بمعنى عزيز من صفات الله لذاته، وكريم بمعنى أنه جَوَاد مُعطٍ من صفات الفعل .

وكان إذا قيل له : إذا قلت إن الإحسان فعلٌ فقل إن الله سبحانه لم يزل غير محسن ! قال : أقول غير محسن ولا مسيء حتى يزول الإيهام ، ولم يزل غير عادل ولا جائرٍ ، ولم يزل غير صادق ولا كاذب ، وكذلك لم يزل غير حليم ولا سفيه ، وكذلك يقول : لم يزل لا خالق ولا رازق .

(٤) والمعتزلة كلها إلا « عباداً » يقولون : إن الوصف لله بأنه رَحْمَان وإنه رحيم من صفات الفعل .

وكان « عبّاد » يقول : لم يزل الله رحمانا .

(٥) وكان « حسين النجار » يزعم أن الله لم يزل جَوّاداً بنفي البخل عنه ، لا على أنه أثبت جواداً .

(٦) وكافة « المعتزلة » يقولون : إن الوصف لله بأنه حليم جواد كريم محسن صادق خالق رازق من صفات الفعل .

و « البغداديون » يقولون : إن الوصف لله بأنه حليم معناه أنه ناهٍ عن السفه كاره له .

(٧) وكثير من « البغداديين » يُعَبِّرُون في الصفات وفي معنى القول إن الله عالم قادر بعبارةٍ ، وكذلك قول « النظام »

(٨) وفي البغداديين من يقول : لله علمٌ بمعنى أنه عالم ، وله قدرة بمعنى أنه قادر ، ولا يقولون له حياة بمعنى أنه حيٌّ ، وله سمع بمعنى أنه سميع ؛ لأن الله سبحانه أطلق العلم والقوة ، ولم يطلق الحياة والسمع .

(٩) ومنهم من يقول : لله علم بمعنى معلوم ، كما قال (ولا يحيطون بشيء من علمه) (٢ : ٢٥٥) أي من معلومه ، وله قدرة بمعنى مقدور كما يقول المسلمون إذا رأوا المطر : هذه قدرة الله ، بمعنى مقدوره .

والمعتزلة تفرق بين صفات الذات وصفات الأفعال بأن صفات الذات لا يجوز

أن يوصف البارئ بأضدادها ولا بالقدرة على أضدادها ، كالقول عالمٌ لا يوصف بالجهل ولا بالقدرة على أن يجهل . وصفاتُ الأفعال يجوز أن يوصف البارئ سبحانه بأضدادها و بالقدرة على أضـــدادها ، كالإرادة يوصف البارئ بضدّها من الكراهة و بالقدرة على أن يكره ، وكذلك الحبّ يوصف البارئ بضدّه من البغض ، وكذلك الرضى والسخط ، والأمر والنهى ، والصدق قد يوصف البارئ بالقدرة على ضدّه من الكذب و إن لم يوصف بالكذب ، وقد يوصف بالمتضادّ من كلامه كالأمر والنهى ، وكل اسم اشتُقّ للبارئ من فعله كالقول متفضِّل منعم مُحسن خالق رازق عادل جواد وما أشبه ذلك فهو من صفات الفعل ، وكذلك كل اسم اشتُقّ للبارئ من فعل غيره كالقول مَعْبود من العبادة وكالقول مَدْعوٌّ من دعاء غيره إياه ؛ فليس من صفات الذات ، وكل ما جاز أن يُرغَب إلى البارئ فيه ليس من صفات الذات .

وقالت المعتزلة بأسرها : إن الوصف لله سبحانه بأنه مريد من صفات الفعل ، إلا « بشر بن المعتمر » فإنه زعم أن الله لم يزل مريداً لطاعته دون معصيته .

وزعم جماعة من « البغداديين » من المعتزلة أن الوصف لله بأنه مريد قد يكون بمعنى أنه كوّن الشيء ، والإرادة لتكوين الشيء هى الشيء ، وقد يكون الوصف لله بأنه مريد للشيء بمعنى أنه أمر بالشيء كنحو (؟) الوصف له بأنه مريد ؛ بمعنى أنه حاكم بالشيء مخبر عنه ، وكنحو (؟) إرادته الساعة أن تقوم القيامة فى وقتها ، ومعنى ذلك أنه حاكم بذلك مخبر عنه ، وهـذا قول « إبراهيم النظّام » .

وقال « أبو الهذيل » : إرادة الله سبحانه لكون الشيء هى غـير الشيء المكوَّن ، وهى توجد لا فى مكان ، و إرادته للايمان غيره وغير الأمر به ، وهى (؟) مخلوقة ، ولم يجعل الإرادة أمراً ولا حكماً ولا خبراً .

و إلى هـذا القول كان يذهب « محمد بن عبد الوهاب الجبائى » إلا أن « أبا الهذيل » كان يزعم أن الإرادة لتكوين الشىء والقول له كنْ خلق للشىء .

وكان « الجبائى » يقول : إن الإرادة لتكوين الشىء هى غيره ، وليست بخلق له ، ولا جائز أن يقول الله سبحانه للشىء كن ، وكان يزعم أن الخلق هو المخلوق .

وكان « أبو الهذيل » لا يثبت الخلق مخلوقا .

وكان « بشر بن المعتمر » يقول : خلق الشىء غيره ، ويجعل الإرادة خلقاً له ، وينكر قول « أبى الهذيل » إن الخلق إرادة وقول ، وكان ينكر القول .

وكان « أبو الهذيل » يقول : إن الخلق الذى هو إرادة وقولٌ لا يقال إنه مخلوق إلا على المجاز ، وخلق الله سبحانه للشىء مؤلفًا الذى هو تأليف ، وخلقه للشىء ملوّنًا الذى هو لون ، وخلقه للشىء طويلاً الذى هو طولٌ مخلوقٌ فى الحقيقة .

وكان «أبو موسى المردار» يقول : خلق الشىء غيرُه ، وهو مخلوق لا بخلق

وحكى « زرقان » أن « بشر بن المعتمر » قال : خلق الشىء غيره وهو قبله ، وأن « معمراً » قال : خلق الشىء غيره ، وهو قبله ، وللخلق خلقٌ إلى ما لا نهاية له ، وهى كلها معًا ، وأن « هشام بن الحكم » قال : خلق الشىء صفة له ، لا هو هو ولا غيره .

وقال « الفُوَطى » : ابتداء ما يجوز أن يعاد [غيره] ، وابتداء مالا يجوز أن يعاد هو هو .

وقال « عبّاد » : خلق الشىء غير الشىء ، وهما معًا ، وخَطَّأ من قال : الخلق غير المخلوق ، ومن قال : خلقُ الشىء غيره ؛ لأن القول مَخلوقٌ خبرٌ عن شىء وخلقٍ ، و إذا قلت خلقُ الشىء غيرُه أوْهَمَ هذا الكلام أنه غير نفسه .

ولم يقل أحد إن الخلق إرادة وقول ، غير « أبي الهذيل » .

وقال « عبد الله بن كُلاَّب » : لا يخلق الله شيئا حتى يقول له كن ، وليس القول خلقا .

وزعمت المعتزلة كلها غير « أبي موسى المردار » أنه لا يجوز أن يكون الله سبحانه مريداً للمعاصي على وجه من الوجوه أن يكون موجوداً (؟) ولا يجوز أن يأمر بما لا يريد أن يكون ، وأن ينهى عما يريد كونه ، وأن الله سبحانه قد أراد ما لم يكن ، وكان ما لم يرد ، وأنه قادر على المنع مما لا يريد ، وأن يلجىء إلى ما أراد .

وقال « أبو موسى » فيما حكى عنه « أبو الهذيل » : إن الله سبحانه أراد المعاصي ، بمعنى أنه خَلَّى بين العباد وبينها .

وقالت المعتزلة كلها غير « بشر » و « عباد » : إن الله سبحانه لم يزل غير مريد لما علم أنه يكون ثم أراده .

وقال « عبّاد » : لا يجوز أن يقال لم يزل مريداً ، ولا يجوز أن يقال لم يزل غير مريد ، والوصف له بأنه مريد من صفات الفعل عنده .

وقال « بشر بن المعتمر » ومن ذهب مذهبه : إرادة الله غير الله ، والإرادة على ضربين : إرادة وُصف بها ، وهي فعل من فعله ، وإرادة وُصف بها في ذاته ، وأنّ إرادته الموصوف بها في ذاته غير لاحقة بمعاصي خلقه ، وجوّز وقوعها على سائر الأشياء .

وقالت «الفضلية» وهم أصحاب « فضل الرقاشي » : إن أفعال العباد لا يقال إن الله سبحانه أرادها إذا لم تكن ، ولا يقال لم يردها ، فإن كانت جاز القول بأنه أرادها ، فما كان من فعلهم طاعة قيل أرادهُ الله سبحانه في وقته ، وإن كان معصية قيل : لم يرده .

وأجاز القول إن الله يريد أمراً فلا يكون ، وجوّز أن يكون مالا يريد ، وأنكر أن يكون الله سبحانه يريد أن يُطِيعه الخلقُ قبل أن يطيعوه ، أو يريد أن لا يَعْصُوه قبل أن يَعْصُوه ، وكل ما كان من فعل الله فإنه قد يكون إذا أراده ، وإن لم يرده لم يكن ، وجوّز أن يفعل الله الأمور وإن لم يردها ، وقد حُكى نحو هذا عن « غيلان ».

واختلفت المعتزلة ، فقال «جعفر بن حرب» : قد يجوز القول بأن الله سبحانه أراد الكفر مخالفاً للايمان ، وأراد أن يكون قبيحاً غير حَسَن ، ويكون المعنى أنه حَكَمَ بذلك كما قلت: إنه جعل الكفر مخالفاً للايمان وجعله قبيحاً.

وأبى ذلك سائر المعتزلة ؛ وقالوا : لم نقل إن الله جعل الكفر مخالفاً للايمان قياساً ، وإنما قلناه اتّباعاً ؛ فليس يلزمنا أن نقيس عليه ، وقول القائل « أراد أن يكون الكفر قبيحاً مخالفاً للايمان » ليس يقع إلا على الكفر ؛ لأنه ليس هناك مخالفة ولا قبحٌ ، وهذا إذا كان هكذا فقد أوجب القائل أن الله سبحانه أراد الكفر بوجه من الوجوه .

وكل المعتزلة إلا « الفضلية » أصحاب « فضل الرقاشى » يقولون : إن الله سبحانه يريد أمراً ولا يكون ، وإنه يكون ما لا يريد .

وقال « معمّر » : إرادة الله سبحانه غيرُ مرادِه ، وهى غير الخلق وغير الأمر والإخبار عنه والحكم به .

وقال « حسين النجّار » : إن الله لم يَزَل مريداً أن يكون ما علم أنه يكون وأن لا يكون ما علم أنه لا يكون ، بنفسه ، لا بإرادةٍ ، بل بمعنى أنه لم يزل غير آبٍ ولا مكره .

وقال « سليمان بن جرير » و « عبد الله بن كُلاب » : إن الله سبحانه لم يزل مريداً بإرادة يستحيل أن يقال هى الله أو يقال هى غيره .

وقال « ضرار بن عمرو » : إرادة الله سبحانه على ضربين : إرادةٌ هى المراد وإرادة هى الأمر بالفعل ، وزعم أن إرادته لفعل الخلق هى فعل الخلق ، و إرادته لفعل العباد هى خلق فعل العباد ، وخلق فعل العباد هو فعل العباد ، وذلك أنه كان يزعم أن خلق الشيء هو الشيء .

وقال « بشر المريسى » و « حفص الفرد » ومن قال بقولهما : إرادة الله على ضربين ، إرادةٌ هى صفة له فى ذاته ، و إرادةٌ هى صفة له فى فعله وهى غيره ، فالإرادة التى زعموا أنها صفة لله سبحانه فى فعله وأنها غيره هى أمره بالطاعة ، والإرادة التى ثبّتوها صفةً لله فى ذاته واقعة على كل شىء سوى الله من فعله وفعل خلقه .

وقال « هشام بن الحكم » و « هشام الجواليقى » وغيرهما من الروافض : إرادة الله سبحانه حركةٌ ، وهى مَعنًى لاهى الله ولا غيره ، و إنها صفةٌ لله ، وذلك أنهم زعموا أن الله إذا أراد الشىء تحرّك ، فكان ما أراد ، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرا !

ووصف أكثر « الروافض » ربّهم بالبَدَاء ، وأنه يريد الشىءَ ثم يبدو له فيريد خلافه ، وذلك أنه يتحرك حركةً لخلق شىءٍ ؛ ثم يتحرك خلاف تلك الحركة فيكون ضدّ ذلك الشىءِ ، ولا يكون الذى أراده قبلُ .

وقال « أبو مالك الحضرمى » و « على بن ميثم » : إرادة الله غيرهُ ، وهى حركة يتحرك بها — تعالى عما قالوه !.

* * *

(٢٣٩)

قولهم فى معنى أنه تعالى متكلم

وأما القول فى البارىء إنه متكلم فقد اختلفت المعتزلة فى ذلك .

(١) فقال « عبّاد بن سليمان » : لا أقول إن البارىء متكلم ، وأقول : إنه

مُكلم ، وهذا خلاف إجماع المسلمين ، وزعم أن « متكلِّم » متفعل فيلزمه أن لا يقول إن البارئ متفضل لأن « متفضّل » متفعل ولا يقول قيوم لأن « قيوم » فيعول.

(٢) و [قال] أكثر المعتزلة إلا من قال منها بالطباع : إن كلام الله سبحانه فعله ، و إن لله كلاماً فَعَلَه ، و إنه محال أن يكون الله سبحانه لم يزل متكلماً .

(٣) وقال بعض مشايخ المعتزلة : إن الله سبحانه لم يخلق الكلام إلا على معنى أنه خلق ما أوجبه ، و إن الله لا يكلم أحداً فى الحقيقة ، ولا يفعل الكلام على التصحيح ، و إن كلام الله فعلُ الجسم بطباعه .

وحقيقة قول هؤلاء أنه لا كلام لله فى الحقيقة ، وأن الله ليس بمتكلم فى الحقيقة ولا مكلم ، وهذا قول « معمر » و « أصحاب الطبائع » .

(٤) وقالت شرذمة : إن الله لم يزل متكلّماً ، بمعنى أنه لم يزل مقتدراً على الكلام ، و إن كلام الله مُحْدَث ، وافترقوا فرقتين ؛ فقال بعضهم : مخلوق ، وقال بعضهم : غير مخلوق .

(٥) وقال « ابن كلاب » : إن الله لم يزل متكلماً ، والكلام من صفات النفس كالعلم والقدرة ، وسنذكر اختلاف الناس فى القرآن بعدُ هذا الموضع من كتابنا .

***

(٢٤٠)

معنى أنه تعالى قديم

واختلف المتكلمون فى معنى القول إن الله قديم .

(١) فقال بعضهم : معنى أن الله قديم أنه لم يزل كائناً لا إلى أوّل ، و إنه المتقدم لجميع المحدثات لا إلى غاية ، وهذا قول « الجبائي » .

(٢) وقال « عبّاد » : معنى قديم أنه لم يزل ، ومعنى لم يزل أنه قديم .

(٣) وقال بعضهم : معنى قديم بمعنى إله .

(٤) وقال من ثبت القديم قديماً بقدم : معنى أن الله قديم إثباتُ قِدم لله كان به قديماً ، وكذلك معنى عالم عندهم إثبات علم ، وكذلك القول فى سائر الصفات .

(٥) وقد حُكى عن بعض المتفلسفة أنه كان لا يقول إن البارئ قديم .

(٦) وحُكى عن « معمر » أنه كان لا يقول إن البارئ قديم إلا إذ أوجد المحدثات .

* * *

(٢٤١)

هل يسمى الله شيئا ؟

واختلف المتكلمون : هل يسمى البارئ شيئاً أم لا ؟

(١) فقال « جهم بن صَفْوَان » : إن البارئ لا يقال إنه شيء ؛ لأن الشيء عنده هو المخلوق الذى له مِثْلٌ .

(٢) وقال أكثر أهل الصلاة : إن البارئ شيء .

* * *

(٢٤٢)

معنى أنه شيء

واختلف القائلون إنه شيء فى معنى القول إنه شيء .

(١) فقالت « المشبّهة » : معنى أن الله شيء معنى أنه جسم .

(٢) وقال قائلون : معنى أن الله شيء معنى أنه موجود ، وهذا مذهب من قال : لا شيء إلا موجود .

(٣) وقال قائلون : معنى أن الله شيء هو إثباته ، وقد ذهب إلى هذا قوم ، زعموا أن الأشياء أشياء قبل وجودها ، وأنها مثبتة أشياء قبل وجودها ، وفى هذا القول مناقضة ؛ لأنه لا فرق بين أن تكون ثابتة و بين أن تكون موجودة ، وهذا قول « أبى الحسين الخيّاط » .

(٤) وقال « عبّاد بن سليمان » : معنى القول إن الله شيء أنه غيرٌ ؛ فلا شيء إلا غير ، ولا غير إلا شيء .

(٥) وقال «الصالحى» : معنى أن الله شيء لا كالأشياء معنى أنه قديم وهو معنى أنه عالم لا كالعلماء ، قادر لا كالقادرين ، وما قال بهذا غيره أحد علمناه .

(٦) وقال الجبائى : القول شيء سِمَة لكل معلوم ، ولكل ما أمكن ذكره والإخبار عنه ، فلما كان الله عز وجل معلوماً يمكن ذكره والإخبار عنه وجب أنه شيء .

* * *

معنى أنه تعالى غير الأشياء

(١) وكان « الجبائى » يقول : إن البارئ لم يزل غير الأشياء التى يعلم أنها تكون ، والتى يعلم أنها لا تكون ، وأنها تعلم أغياراً له قبل كونها ، وأن الغيرين لأنفسهما كانا غيرين ، ومعنى أنه غير الأشياء أنه يفرق بينه و بين غيره من سائر المعلومات وأنه بمنزلة أنه ليس بعضاً لشيء منها وليس [شيء] منها بعضاً له ، وكذلك كان يقول : إن البارئ لم يزل غير الأشياء .

(٢) وزعم « عباد بن سليمان » أن الله يقال : إنه قبل ، ولا يقال : قبل الأشياء ، فكان لا يقال (؟) أول الأشياء ، ولا يقال : إن الأشياء كانت بعده ، ولا يقول : إن البارى فرد .

(٣) وأما « الصالحى » فإنه كان يقول : إن البارى لم يزل قبلُ الأشياء — بضم اللام من قبل — ولا يقول « لم يزل قبلَ الأشياء » بنصب اللام من قبل ؛ لأن ذلك لو قيل بنصب اللام لكان قبل ظرفاً .

(٤) ومن أهل الكلام من لايقول : إن البارى غير الأشياء قبل وجودها؛ لأن هذا يوجب أنها غيرهقبل كونها ، وذلك يستحيل عنده ، ويزعم هذا القائل أن الغير لايكون غيراً إلا إذا وُجد غيره .

وكان « الجُبائى » لا يُجيز قولَ القائل : لم يزل البارى ، ولايزال ، دون أن يصل ذلك بقول آخر ؛ فيقول : لم يزل البارى عالماً ، فإذا وَصَله بقولٍ يكون خبراً له جاز .

* * *

(٢٤٣)

قولهم فى معنى أنه تعالى موجود

أما القول فى البارى إنه موجود

(١) فزعم « الجبّائى » أن القول فى البارى إنه موجود قد يكون بمعنى معلوم ، وأن البارى لم يزل واجداً للأشياء بمعنى أنه لم يزل عالماً ، وأن المعلومات لم تزل موجوداتٍ لله معلوماتٍ له بمعنى أنه لم يزل يعلمها ، وقد يكون موجوداً بمعنى لم يزل معلوما ، وبمعنى لم يزل كائناً .

(٢) وزعم « هشام بن الحكم » أن معنى موجود فى البارىء أنه جسم لأنه موجود شىء

(٣) وأنكر « عبّاد » القول فى البارىء إنه كائن

(٤) وقال قائلون : معنى أن البارىء موجود معنى أنه شىء

(٥) وقال قائلون : معنى أنه موجود معنى أنه محدود ، وهذا قول «المشبهة»

(٦) وقال قائلون : معنى أنه موجود بنفسه معنى أنه قائم بنفسه

(٧) وقال قائلون : معنى أنه موجودُ العينِ لم يزل أنه لم يزل ثابتَ العين، وإنما يُرجع بهذا القول إلى إثباته

(٢٤٤)

معنى أن له وجها ويدا ونفساً

(١) وقال « عبّاد » : معنى القول إن البارى موجودٌ إثباتُ اسمٍ لله ، وكان عبّاد يُنكر أن يقال : إن البارى قائم بنفسه ، وإنه عين ، وإنه نفس ، وإن له وجهاً ، وإن وجهه هو هو ، وإن له يَدَيْنِ وعينين وجَنْباً ، ولا يقول « حَسْبُنا الله ونعم الوكيل » إلا أن يقرأ القرآن ، فأما أن يُطْلق ذلك إطلاقا فلا ، ويتأول ماذكره الله تعالى (تَعلَمُ مافى نفسى ولا أعلم مافى نفسك) (٥ : ١١٦) [أى] تعلم ماأعلم ولا أعلم ماتعلم ، وكان لايقول : إن الله كفيل .

(٢) وكان غيره من المعتزلة يقول : إن وَجْه الله سبحانه وتعالى هو الله ؛ ويقول إن نَفْس الله سبحانه هى الله ، وإن الله غيرٌ لا كالأغيار ، وإن له يدين وأيدياً بمعنى نِعَم ، وقو[له تعا] لى اعين وأن الأشياء[(١)] بعين الله ، أي بعِلْمِهِ ومعنى ذلك أنه يعلمها ، ويتأوّلونَ قولهم « إن الأشياء فى قَبْضَة الله سبحانه » أى فى مِلْكِهِ ، ويتأولون قول الله عز وجل (لأخذنا منه باليمين) (٦٩ : ٤٥) أى بالقدرة

(٣) وكان « سليمان بن جرير » يقول : إن وَجْهَ الله هو الله

(٤) وقال «عبد الله بن كُلاّب» : إن وَجْه الله لاهو الله ولا هو غيره ، وهو صفة له ، وكذلك يداه وعيناه

***

(٢٤٥)

اختلافهم فى معنى أنه عالم قادر وفى تسميته بسائر الأسماء

وكان « الجُبَّائى » يقول : إن الله لم يزل عالماً قادراً على الأشياء قبل كونها بنفسه ، وإن الأشياء خطأ أن يقال أشياء قبل كونها ؛ لأن كَوْنَها هو هى ،

---

(١) كذا ، ولعل الأصل « وقولنا له تعالى عين وأن الأشياء بعين الله ، أى بعلمه . . . إلخ »

وكان ينكر أن يقال أشياء قبل أنفسها ، ولكنّها تُعلَمَ أشياءَ قَبْلَ كونها ، وتُسمى أشياء قبل كونها ، وكذلك الجواهر عنده تُسمى جواهر قبل كونها ، والألوان تُسمى ألواناً قبل كونها ، وكان يمنع أن تسمّى الهيئات هيئاتٍ قبل كونها ، ويمنع أن تُسمّى الأجسام أجساماً قبل كونها ، وأن تُسمّى الأفعال أفعالاً قبل كونها .

وكان يزعم أن القول شيءٌ سِمَةٌ لكل معلوم ، فلما كانت الأشياء معلوماتٍ قبل كونها سُمّيت أشياء قبل كونها ، وما سُمّي به الشيء لنفسه فواجب أن يُسمّى به قبل كونه ، كالقول جوهر ، وكذلك سواد وبياض وما أشبه ذلك ، وما سُمّي به لوجود عِلّةٍ لا فيه فقد يجوز أن يُسمّى به مع عدمه وقبل كونه إذا وُجدت العلّة التي كان لها مسمّى بالاسم ، كالقول مَدْعوٌّ ومُخبرٌ عنه إذا وُجد ذكره والإخبار عنه ، وكالقول فَانٍ يُسَمّى به الشيء مع عدمه إذا وُجد فناؤه .

قال : وما سُمّي به الشيء لوجود علةٍ [فيه] فلا يجوز أن يُسمّى به قبل كونه مع عدمه ، كالقول متحرّكٌ وأسود وما أشبه ذلك ، وما سمّي به الشيء لأنه فعلٌ وحديث نفسه (؟) كالقول مفعولٌ ومُحْدَثٌ لا يجوز أن يسمّى بهذا الاسم قبل كَوْنه ، وما سُمّي به الشيء وسُمّيت به أشياء للتفريق بين أجناسها وغيرها من الأجناس سمّاها بذلك الاسم قبل كونها ، وماسمّي به الشيء كان (؟) إخباراً عن إثباته أو دلالة على ذلك — كالقول كائنٌ ثابتٌ وما أشبه ذلك — يجوز أن يسمّى به قبل كَوْنه ، وكان لا يسمّي العلم علماً قبل كونه لأنه اعتقاد الشيء على ما هو به بضرورة أو بدليل ، ولا يسمّى الأمر أمراً قبل كونه لأنه إنما يكون أمراً بقصد القاصد إلى ذلك ، وذلك أنه قد يكون الشيء مخرجه مخرج الأمر وهو تهدّدٌ ليس بأمر .

وكان يقول : إن الموجودات التي وُجدت هي التي لم تكن قبل كونها موجودة ، وكان لا يمنع من القول لم يزل البارئ عالماً بالأجسام والمخلوقات ،

لاعلى أنه يسمّيها أجساماً قبل كونها ومخلوقاتٍ قبل كونها ، ولكن على معنى أنه لم يزل عالماً بأن ستكون أجساماً مخلوقات .

وكان لايثبت للبارىء علماً فى الحقيقة به كان عالماً ، ولاقدرة فى الحقيقة بها كان قادراً ، وكذلك جوابُهُ فى سائر مايوصف به القديم لنفسه .

وكان يفرّق بين صفات النفس وصفات الفعل بما حكيناه عن المعتزلة قبل هذا الموضع .

وكان يزعم أن معنى الوصف لله بأنه عالم إثباته ، وأنه بخلاف مالا يجوز أن يعلم ، وإكذاب مَنْ زعم أنه جاهل ، ودلالة على أنّ له معلومات ، وأن معنى القول أن الله قادر إثباتُه ، والدلالةُ على أنه بخلاف مالا يجوز أن يقدر ، وإكذاب مَنْ زعم أنه عاجز ، والدلالة على أن له مَقْدُوراتٍ ، ومعنى القول إنه حيٌّ إثباتُه واحداً ، وأنه بخلاف مالا يجوز أن يكون حيًّا ، وإكذابُ من زعم أنه ميّت ، والقول سميعٌ إثباته ، وأنه بخلاف مالا يجوز أن يَسْمَع ، وإكذاب من زعم أنه أصَمّ ، والدلالة على أن المسموعات إذا كانت سمعَها ، ومعنى القول بصيرٌ إثباتُه ، وأنه بخلاف مالا يجوز أن يُبصر ، وإكذابُ مَنْ زعم أنه أعمى ، والدليلُ على أن المبْصَرات إذا كانت أبْصَرها ، وقد شرحنا قوله فى أنه شىء موجود قديم غير الأشياء قبل هذا الموضع .

وكان يزعم أن العقل إذا دلّ على أن البارىء عالم فواجبٌ أن نسمّيه عالماً وإنْ لم يُسَمّ نفسه بذلك إذا دلّ العقل على المعنى ، وكذلك فى سائر الأسماء ، وأنّ أسماء البارىء لايجوز أن تكون على التّلْقيب له .

(٢) وخالفه « البغداديون » فزعموا أنه لا يجوز أن نسمى الله عز وجل باسمٍ قد دلّ العقلُ على صحّة معناه إلا أن يُسَمّى نفسه بذلك .

وزعموا أن معنى عالم معنى عارف ، ولكن نسمّيه عالمًا لأنه سمّي نفسه [به] ولا نسمّيه عارفًا ، وكذلك القول فَهِم وعاقلٌ معناه عالمٌ ، ولا نسمّيه به ، وكذلك معنى يغضَبُ معنى يغتاظ ولا يقال يغتاظُ ، وكذلك قديمٌ وعتيقٌ معناهما واحد .

(٣) وزعم « الصالحيّ » أنه جائز أن يسمّى الله سبحانه نفسه جاهلاً ميّتاً ، ويسمّى نفسه إنساناً وحماراً واللغة على ماهى عليه اليوم ، ويجوز أن يسمّى البارىء على طريق التلقيب بهذه الأسماء ، وأبى الناس جميعاً هذا .

* * *

(٢٤٦)

هل يجوز أن يسمى نفسه بغير ما سماها ؟

واختلفوا هل كان يجوز أن يقلب الله تعالى اللّغة فيسمّى نفسه جاهلاً بدلاً من تسميته عالماً .

(١) فجوّز ذلك قوم .

(٢) وقال « عَبّاد » : لا يجوز أن يقلب الله اللّغة ، ولا يجوز أن يسمّى نفسه بغير هذه الأسماء .

(٣) وكان «الُجبّائى» يزعم أن معنى القول أن الله عالم معنى القول أنه عارف وأنه يَدْرِى الأشياء ، وكان يسمّيه عالماً عارفاً دارياً ، وكان لا يسمّيه فَهِماً ولا فقيها ولا موقناً ولا مُسْتَبْصراً ولا مُسْتَبيناً ؛ لأن الفَهَم والفقه هو استدراك العلم بالشىء بعد أن لم يكن الإنسان به عالمًا ، وكذلك قول القائل : أحْسَسْتُ بالشىء ، وفطنت له ، وشَعَرْت به ، معناه هذا ، واليقين هو العلم بالشىء بعد الشكّ ، ومعنى العقل إنما هو المَنْعُ عنده ، وهو مأخوذ من عِقَال البعير ، وإنما سُمّى علمه عَقْلاً من هذا .

قال : فلمّا لم يجز أن يكون البارىء ممنوعاً لم يجز أن يكون عاقلاً ، وليس معنى عالم عنده معنى عاقل ، والاستبصار والتحقّق هو العلم بعد الشكّ .

وكان يزعم أن البارى يجد الأشياء بمعنى يعلمها .

وكان يزعم أن البارىء لم يزل عالمًا قادراً حيًّا سميعاً بصيراً ، ولا يقول : لم يزل سامعاً مبصراً ، ولا يقول : لم يزل يسمع ويُبصر ويُدرك ؛ لأن ذلك يُعدَّى إلى مسموع ومُبصَر ومُدْرَك .

وكان يقول : إن الوصف لله بأنه سامع مُبْصِر من صفات الذات ، وإن كان لا يقال : لم يزل سامعاً مبصراً ، كما أن وصْفَنا له بأنه عالم بأنّ زيداً مخلوقٌ من صفات الذات ، وإن كان لا يقال لم يزل عالمًا بأنه يخلق .

قال : وقد نقول : سميعٌ بمعنى يسمعُ الدعاء ، ومعناه يُجيب الدعاء ، وهو من صفات الفعل .

وكان يقول : إن البارىء لم يزل رائياً ، بمعنى لم يزل عالمًا ، ويقول : يرى نفسه بمعنى يعلمها .

وكان يزعم أن البارىء لم يزل عالمًا ، ولا يقول : لم يزل رائياً بمعنى لم يزل مُدْرِكاً ، والرائى عنده قد يكون بمعنى عالم وبمعنى مدرك ، وكذلك القول بصيرٌ قد يكون عنده بمعنى عالم كالقول : فلان بصيرٌ بصناعته ، أي عالم بها ، فيقول : البارىء لم يزل بصيراً بمعنى لم يزل عالمًا ، ويقول : لم يزل بصيراً بمعنى يرى نفسه ، وأنه بخلاف مالا يجوز أن يبصر ، ونُكذب مَنْ زعم أنه أعمى ، وندلّ بهذا القول على أن المُبْصَرات إذا كانت أَبْصَرها ، فيلزمه أن يقول : إن البارىء لم يزل مدركاً على هذا المعنى .

وكان يقول : إن البارىء لم يزل قوياً قاهراً عالمًا مستولياً مالكاً ، وكذلك

القول بأنه مُتعَالٍ على معنى أنه منزَّه ، كقوله (تعالى الله عما يُشركون) (٩ : ١٩٠) و إنه لم يزل مالكاً سَيداً ربًّا ، بمعنى أنه لم يزل قادراً ، ولا يقول إن البارى رفيع شريف فى الحقيقة ؛ لأن هذا مأخوذ من شرف المكان وارتفاعه ، فيلزمه أن لايقول إنه عَالٍ فى الحقيقة ؛ لأن هذا مأخوذ من علوّ المكان .

وكان يزعم أن [معنى] عظيم وكبير وجليل أنه السيّد ، ومعنى هذا أنه مالك مُقْتَدِر .

وكان يقول : إن البارىء جبّار بمعنى أنه لايلحقه قهرٌ ، ولا يناله ذلٌ ، ولا يغلبه شىء ؛ فهذا عنده قريب من معنى عزيز ، والوصف له بذلك من صفات النفس ، و يقول فى كريم ما قد شرحناه قبل هذا الموضع ، و يقول مجيدٌ بمعنى عزيز ، و يقول : لم يزل البارىء غنيًّا بنفسه ، فأما القول كريم فقد يكون عنده من صفات النفس إذا كان بمعنى عزيز ، و يكون عنده من صفات الأفعال إذا كان بمعنى جَوَاد ، والقول حكيم بمعنى عليم من صفات النفس عنده ، والقول حكيم من طريق الاشتقاق من فعله الحكمة من صفات الفعل ، والقول صَمَدٌ بمعنى سيّد من صفات الذات ، والقول صمد بمعنى أنه مَصْمُود إليه لامن صفات الذات عنده ، وقد يكون عنده بمعنى أنه عينٌ لاينقسم ولايتجزّأ ، و يكون معنى واحد أنه لاشبَه له ولامثل — وكذلك يقول «النجار» فى معنى واحد — و يكون بمعنى أنه لاشريك له فى قدمه و إلهيّته ، والقول إلهٌ عنده معناه أنه لا تحقّ العبادة إلاّ له وهو من صفات الذات عنده ، ومعنى القول الله أنه الإلٰه ، فحُذفت الهمزة الثانية فلزم إدغام إحدى اللامين فى الأخرى ، ووجب أن يقال إنه الله .

وكان لايقول إن البارىء معنى ؛ لأن المعنى هو معنى الكلام ، وكان يقول : إن البارىء لم يزل باقيا فى الحقيقة بنفسه لا ببقاء ، ومعنى أنه باقٍ أنه كائن لا بحدوث ، وأنه لايوصف البارئ بأنه لم يزل دائمًا لايفنى ، بل يوصف

بأنه لا يزال دائماً ؛ لأن هذا مما يوصَفُ به فى المستقبل ، ويوصف بأنه لم يزل دائماً لا إلى أوّل له ، كما يقال لم يزل دائم الوجود ، أى لا أوّلَ لوجوده ، ومعنى قائم وقيّوم أى دائم ، وهو من صفات الذات .

وكان ينكر قول من قال : إن معنى القديم أنه حىٌّ قادر ، وإن معنى سميع أنه يعلم الأصوات والكلام ، ومعنى بصير أنه يعلم المبْصَرات .

وكان يقول : لم يزل القديم أوّلاً ، ولا يزال آخراً .

وكان يزعم أن الوصف هو الصفة ، وأن التسمية هى الاسم ، وهو قولنا : الله عالمٌ قادرٌ ، فإذا قيل له : تقول إن العلْمَ صفة والقدرة صفة ؟ قال : لم نُثبت علماً فنقولَ صفةٌ أم لا ، ولا ثبّتنا علماً فى الحقيقة فنقولَ قديمٌ أو مُحْدَثٌ أو هو الله أو غيره ، فاذا قيل له : القديم صفة ؟ قال : خطأ ؛ لأن القديم هو الموصوف ، ولكن الصفة قولنا اللهُ وقولنا القديمُ .

وكان يقول : إن الوصف لله بأنه مريد محبٌ وَدود راضٍ ساخط غضبان مُوَالٍ مُعَادٍ حليم رحمان رحيم راحم خالق رازق بارئٌ مصوّر مُحْيٍ مُميت من صفات الفعل ، وإن كل ما يحب (؟) إلى القديم فيه أو وُصف بضدّه أو بالقدرة على ضدّه فهو من صفات الفعل .

وكان يزعم أن الوصف لله بأنه متكلّم أنه فَعَل الكلام .

وكان يزعم أن معنى الإرادة منه كمعنى الإرادة منّا وهى محبتّه للشىء ، وكذلك الكراهة هى البغض للشىء ، وأن الرضى منه هو الرضى عنّا ولعملنا ورضاه عنّا لهذا العمل معنًى واحدٌ ، وهو أن نكون قد فعلنا مالم يرد منّا أكثر منه ، وهو كما قال مراده منّا ، وكان يقول إن غضبه هو سخطه ، وكان يفرّق بين الإرادة والشّهوَة ، ولا يجوّز الشهوة على البارئ ، وكان يزعم أن حِلْمَ الله

سبحانه هو إمهالُه لعباده وفعل النعم التى يضادّ كونُها كونَ الانتقام ، وهى صَرْفُ الانتقام عنهم ، وأنه لو يفعل ذلك لم يوصف بالحلم ، وكان لا يصف البارئ بالصَّبْر والوَقَار والزِّرَاية ، وكان لايزعم أن البارئ حنّان؛ لأنه إنما أخذ من الحنين .

وكان يزعم أن البارئ مُحْبِل ، وأنه لا مُحبل للنساء فى الحقيقة سواه ؛ فليلزمه والدٌ فى الحقيقة ، وأنه لاَ والِدَ سواه .

وكان يقول : إن البارئ لا يزال خالداً ، وإن الوصف له بذلك من صفات الذات ، ولا يقول لم يزل خالداً ، وكان مرّةً يقول : إن الأجسام إذا تقادَم وجودُها قيل لها قديمة فى الحقيقة إلى غايةٍ وأوّلٍ ، ثم رجع عن ذلك .

وكان لا يزعم أن الإنسان باقٍ فى الحقيقة لأن الباقى هو الكائن لا بحدوثٍ ، والإنسان كائن بحدوث .

وكان إذا قيل له : لِمَ اختلفت المسمياتُ والمسمّى بها واحد والمعانى والمعنى بها واحد ؟ ولِمَ ليس معنى عالم معنى قادر ؟ قال : لاختلاف المعلوم والمقدور ؛ لأن من المعلومات مالا يجوز أن يوصَف القادرُ بأنه قادر عليه ، وكذلك القول فى سميع بصير ، اختلف القولُ فيهما لاختلاف المسموعات والمُبْصَرَات .

وكان يجيب أيضاً بأن الأسماء والصفات اختلفت لاختلاف الفوائد ؛ لأنى إذا قلت إن البارئ عالم أفَدْتكَ علماً به ، ودَلَلْتُكَ على معلومات ، وأكذبت من قال : إنه جاهل ، وأفدتك علماً بأنه خلاف مالا يجوز أن يعلم ، وإذا قلت قادرٌ أفَدْتك علماً به ، وأنه بخلاف مالا يجوز أن يقدر ، وأكذبتِ مَنْ زعم أنه عاجز ، ودَلَلْتُ على مقدوراتٍ ، وإنما اختلفتِ الأسماء والصفات لاختلاف العلوم التى أفدتك لمّا قلت إنه عالم قادر حىّ سميع بصير .

وكان يقول : إن الوصف للبارئ بأنه سُبّوح قُدّوس من صفات النفس ، ومعنى ذلك تنزيه الله سبحانه عما جاز على عباده من ملامسة النساء ومن اتخاذ الصاحبة والأولاد وسائر الصفات التي لا تليق [به] .

وكان يقول : معنى الوصف لله بأنه واحد و بأنه متوحّد واحدٌ ، وكذلك الوصف له بأنه جبّار ومتجبّر ، وكبير ومتكبّر ، وزعم أنه لا يجوز أن يوصف البارئ بأنه فوق عباده على الحقيقة ، فإن وَجَدْنَا ذلك فى صفات الله تعالى فهو مَجَاز ، وقد قال الله سبحانه : (وهو القاهر فوق عباده) (٦ : ١٨) وأراد به القادر المُسْتَوْلى على العباد ؛ فجعل قوله فَوْق بدلاً من قوله مستعلٍ .

قال : وقد نقول : فوق عباده فى العلم والقدرة ، أى هو أعلم وأقدر منهم ، وهو توسّع .

قال : وقد يوصف البارئ سبحانه بأنه قريب من الخلق توسّعاً ، ومعنى ذلك أنه عالم بنا و بأعمالنا ، سامع القول من الخلق ، راءٍ لأعمالهم ، وكذلك تقرّبُ العباد بالطاعة إلى الله هذا مجاز .

وزعم أن البارئ لا يوصَفُ بأنه متين ؛ لأن المتين فى الحقيقة هو الثخين ، و إنما قال المتين توسّعاً ، وأراد أن يبالغ فى وصفه بالقوّة .

وزعم أنه لا يوصف بأنه شديد على الحقيقة على معنى قوىّ ، والقادر منا إنما يوصف بالشدّة والجَلَد على التوسّع ؛ لأن الجَلَد وشدّة البَدَن ليسا من القدرة فى شئ ؛ لأن ذلك بمعنى الصَّلاَبة ، والله سبحانه لا يجوز أن يوصف بالصلابة ، فإن وجدنا ذلك من صفات الله سبحانه فهو على المجاز .

وليس يجوز أن يوصف الله سبحانه بأنه شديد العقاب وما أشبه ذلك من صفات الأفعال ؛ لأن الشديد من صفات الأفعال إنما هى الأفعال ، وقول الله

عز وجل : (أشدّ منهم قوّةً) (٤١ : ١٥) مجازٌ معناه أنه أقدر منهم ، ولولم يكن ذلك مجازاً لـكانت قوّته شديدة فى الحقيقة ، وقوّته فى الحقيقة لا توصف بالشدّة .

وكان يزعم أن البارئ مُشَاهِد للأشياء بمعنى أنه راء لها وسامع لها ، فقيل له من (؟) معنى الرؤية والسمع أنه مُشَاهد على التوسّع لأن المشاهد منّا للشئ هو الذى يراه و يسمعه دون الغائب منا .

وكان يصف البارئ بأنه مُطّلع على العباد وأعمالهم توسّعاً ، ومعنى ذلك عنده أنه عالم بهم وأعمالهم .

وكان يزعم أن الوصف لله بأنه غنىٌّ أنه لا يصل إليـه المنـافع والمضار ، ولا يجوز عليه اللّذات والسرور ، ولا الآلامُ والغموم ، ولا يحتاج إلى غيره .

وكان يزعم أن البارئ نورُ السموات والأرض توسّعاً ، ومعنى ذلك أنه هادى أهل السموات والأرض ، وأنهم به يهتدون كما يهتدون بالنور والضياء ، وأنه لا يجوز أن نسمّيه نوراً على الحقيقة ؛ إذ لم يكن من جنس الأنوار ؛ لأنّا لو سمّيناه بذلك وليس هو من جنسها لـكانت التسمية له بذلك تلقيباً ؛ إذ كان لا يستحقّ معنى الاسم ولا الاسم من جهة العقول واللغـة ، ولو جاز ذلك لجاز أن يسمّى بأنه جسمٌ ومُحَدَثٌ وبأنه إنسانٌ . وإن لم مستحقاًّ لهذه الأسماء ولا لمعانيها من جهة اللغة ، فلمّا لم يجز ذلك لم يجز أن يسمّى على جهة التلقيب .

وكان « الحسين النجار » يزعم أنه نور السموات والأرض بمعنى أنه هادى أهل السموات والأرض .

وكان « الجُبّائى » يزعم أن معنى وصف الله نفسه بأنه السلام (٥٩ : ٢٣) أنه المسلم الذى السلامة إنما تُنال من قِبَلِهِ ، وكذلك قوله بأن الله هو الحقّ إنما أراد أن عبادة الله هى الحقّ .

قال : وقد يجوز أيضاً أن يُعْنَى بقوله (إن الله هو الحقّ) (٢٤ : ٢٥) أن الله هو الباقى المحيى المميت المعاقب ، (وأن ما يدعون من دونه الباطل) أراد بذلك أنه يَبْطُلُ ويذهب ولا يملك لأحد ثواباً ولا عقاباً .

وزعم أن الوصف لله بأنه مؤمن أنه آمَنَ العبادَ من أن يأخذ أحداً منهم بغير حقّ ، وأن معنى المهيمن أنه الأمين على الأشياء ، وأن الهاء التى فى المهيمن بدلٌ من الهمزة التى فى الأمين ،وكذلك معنى قوله: (ومهيمناً عَلَيْه) (٥ : ٤٨) معنى أميناً عليه .

وكان يصف البارئ بأنه جواد ولا يصفه بأنه سَخِىٌّ ؛ لأن ذلك إنما أخذوه من قولهم « أرضٌ سخاويّةٌ » أى ليّنة .

وكان يقول : إن الوصف لله سبحانه بأنه غالبٌ من صفات الذات ، ومعناه أنه قاهر مقتدر ، والوصف له بأنه طالبٌ عنده من صفات الفعل ، ومعناه أنه يطلب من الظالم حقّ المظلوم ، وكان يزعم أن الوصف لله سبحانه بأنه راحم من صفات الفعل ، وأن معناه أنه منعم ناظر محسن .

ويزعم أن البارئ لا يوصف بالإشفاق على عباده ؛ لأن معناه الحَذَر ، وذلك أنّ تركَ المريض للأغذية الرديّة إشفاقاً منها إنما هو لحذره من المرض ، ولا يجوز ذلك على الله .

وكان يزعم أن معنى الوصف لله بأنه لطيف قد يكون بمعنى منعم ، وقد يكون بمعنى أنه لطيف التدبير والصنع ؛ لأن تدبيره لا يعرفه العباد للطفه .

وكان لا يصف البارئ بأنه رفيق؛ لأن الرفق فى الأمور هو الاحتيال لإصلاحها ولإتمامها والتسبّب إلى ذلك ، وزعم أن الله يوصف بأنه ناظر لعباده بمعنى أنه منعم عليهم ، ولا يوصف بذلك عنده بمعنى الرؤية ؛ لأن النظر فى الحقيقة إلى الشيء ليس هو الرؤية ، وإنما هى تحْديق العين وتقليبها نحو المرئىّ ، وكذلك الاستماع عنده للصوت غير السمع له ، وغير إدراكه ، وإنما هو الإصغاء إليه إذا كان سَمِعَهُ وأدركه ، ولا يجوز أن يوصف البارئ عنده بالاستماع ، وكذلك النظر فى الأمر ليقف الناظر على صحّته أو بطلانه هو الفكر ، ولا يجوز الفكر على الله سبحانه ، ومعنى الوصف لله بالغُفْران عنده أنه غَفُورٌ ، وأنه يستر على عباده ويحطّ عنهم عقاب ذنوبهم ولا يَفْضَحُهم ، والمِغْفَر[1] إنما سُمّى مِغْفراً لأنه يستر رأس الإنسان ووَجْهَه فى الحرب .

وزعم أن الوصف لله بأنه شكور على جهة المجاز ؛ لأن الشكور فى الحقيقة شكر النعمة التى للمشكور على الشاكر ، فلما كان مُجازياً للمطيعين على طاعاتهم جعل مُجازَاته إياهم على طاعاتهم شكراً على التوسّع ؛ إذْ كان الشكر فى الحقيقة هو الاعترافُ بنعمة المنعم ، وليس الحمد عنده هو الشكر ؛ لأن الحمد ضدّ الذمّ ، والشكر ضدّ الكُفْر ، وزعم أن البارئ يوصَفُ بأنه حميدٌ ، ومعنى ذلك أنه محمود على نِعَمِه ، وكان يزعم أن البارئ إذا فَعَلَ الصلاحَ لم يُقَلْ له صالحٌ ، وإنما الصالح مَن صلح بالصلاح ، وكذلك قول غيره .

وكان لا يسمّى الله بما فعل من الفضل فاضلاً ؛ لأنه إنما يفضل بذلك غيره ، وهو عز وجل مُسْتَغْنٍ عن الأفضال أن يَفْضُلَ بها أو يشرف بها ، وإنما يشرف ويفضل بالأفضال مَنْ تفضّل الله بها عليه ، وكذلك يقول غيره .

---

(١) المغفر — بوزن المنبر — درع على قدر الرأس يلبس تحت القلنسوة .

وكان يزعم أن الله خَيِّرٌ بمــا فعل من الخير ؛ لأن مَنْ كثر منه الشرّ قيل [له] شِرِّيرٌ ، وزعم أن الأمراض والأسقام ليست بشرّ فى الحقيقة ، وإنما هى شرٌّ فى المجاز ، وكذلك كان قوله فى جهنّم ، وكان يزعم أن جمع فاعل الشرّ أشرارٌ ، وكان يقول : إن عذاب جهنم ليس بخير ولا شرّ فى الحقيقة ؛ لأن الخـير هو النعمة وما للانسان فيه منفعة ، والشرّ هو العَبَث والفَسَاد ، وعذاب جهنم فليس بصـلاح ولا فساد ، وليس برحمة ولا منفعة ، ولـكنه عَدْل وحكمة .

وخالفه « الإسكافى » وغيره فى ذلك فزعموا أن عذاب جهنم خيرٌ فى الحقيقة ومنفعة وصلاح ورحمة ، بمعنى أنه نَظَر لعباده إذ كانوا بعذاب جهنم قد رَهِبُوا من ارتـكاب الـكفر .

وأما « أهل الإثبات » فيقولون : إن عذاب جهنم ضررٌ و بلاء وشرٌّ فى الحقيقة ، و إن ذلك ليس بخير ولا صلاح ولا منفعة ولا رحمة ولا نظر .

وزعم « عباد بن سليمان » أن الله سبحانه لم يفعل شرًّا بوجه من الوجوه ، ولم يقل إن عذاب جهنم شرٌّ فى الحقيقة ولا فى المجاز ، وكذلك قوله فى الأمراض والأسقام ، وهو يعارض المعتزلة فيقول لهم : إذا قلتم إن البارئ فَعَلَ فعلا هو شرٌّ على وجه من الوجوه فما أنـكرتُمْ من أن يكون شريراً ؟

* * *

(٢٤٧)

هل يقال إن الله يضر أم لا يقال ؟

واختلفوا : هل يقال إن الله يضرّ أم لا ؟

(١) فقال « أهل الإثبات » : إن الله ينفع المؤمنين و يضرّ الـكافرين فى

الحقيقة فى دنياهم وفى الآخرة فى إتيانهم ، و إن كل ما فعله بهم فهو ضررٌ عليهم فى الدين ؛ لأنه إنما فعَلَه بهم ليكفروا ، وهم فى ذلك فريقان :

فقال بعضهم : إن لله نعماً على الكافرين فى دنياهم كنحو المال وصحّة البدن، وأشباه ذلك .

وأبى ذلك بعضهم ؛ لأن كل ما فعله بالكفّار إنما فعَلَه بهم ليكفروا .

(٢) وقال « الجُبّائى » : إن الله لا يضرّ أحداً فى باب الدين ، ولكنه يضرّ أبْدَانَ الكفّار بالعذاب فى جهنم و بالآلام التى يعاقبهم بها .

(٣) وأنكر ذلك أكثر المعتزلة ، وقالوا : لا يجوز أن يضرّ الله أحداً فى الحقيقة ، كما لا يجوز أن يَغُرّ أحداً فى الحقيقة .

* * *

(٢٤٨)

معنى القول إن الله خالق

واختلف الناس فى معنى القول إن الله خالق

(١) فقال قائلون : معنى أن الخالق خالق أن الفعل وقع منه بقدرة قديمة ، فإنه لا يفعل بقدرة قديمة إلا خالق ، ومعنى الكسب أن يكون الفعل بقدرة مُحدَثة ، فكلُّ مَنْ وقع منه الفعل بقدرة قديمة فهو فاعل خالق ، ومن وقع منه بقدرة محدثة فهو مكتسِبٌ ، وهذا قول أهل الحقّ .

(٢)وقال قائلون : معنى الخالق أنه يفعل لا بآلةٍ ولا بجارحةٍ [فمن فعل لا بآلة ولا بجارحة] فهو خالق ، وهذا قول « الإسكافى » وطوائف من المعتزلة .

(٣) وقال « محمد بن عبد الوّهاب الجُبّائى » : إن معنى الخالق أنه يفعل أفعاله مقدّرةً على مقدار ما دبّرها عليه ، وذلك هو معنى قولنا فى الله : إنه خالق ، وكذلك القول فى الإنسان إنه خالق إذا وقعت منه أفعال مقدّرة ، وأبى ذلك سائر المعتزلة .

(٤) وزعم « عبّاد » أن معنى خالق معنى بارىء ، ومعنى مخلوق معنى مبرىّ .

* * *

(٢٤٩)

هل يقال للانسان فاعل على الحقيقة ؟

واختلفوا هل يقال : إن الإنسان فاعل على الحقيقة ؟

(١) فقالت المعتزلة كلها إلا « الناشى » : إن الإنسان فاعل ، مُحــدِث ، ومخترع ، ومنشىء ، على الحقيقة دون المجاز .

(٢) وقال « الناشىء » : الإنسان لا يفعل فى الحقيقة ، ولا يحدث فى الحقيقة وكان لا يقول : إن البارىء يُحدث كسبَ الإنسان ؛ فلزمه مُحدَث لا لُمحدِثٍ فى الحقيقة ، ومفعول لا لفاعلٍ فى الحقيقة .

(٣) وكثير من « أهل الإثبات » يقولون : إن الإنسان فاعل فى الحقيقة بمعنى مكتسب ، ويمنعون أنه مُحدثٌ .

(٤) وبلغنى أن بعضهم أطلق فى الإنسان أنه مُحـدث فى الحقيقة بمعنى مكتسب .

(٥) ورأيت منهم من إذا سألوه «هل الإنسان فاعل فى الحقيقة»؟ قال : هذا كلام على أمرين : إن أردتم أنه خالق فى الحقيقة فهذا خطأ ، وإن أردتم أنه مكتسب فهو مكتسب ، فإذا قالوا له : فتقول « إنه فاعل » بمعنى مكتسب ؟ قال : إن أردتم أنه مكتسب فنعم هو مكتسب ، وكلما سألوه عن لفظة يفعل قسّمَ الأمر على وجهين على سبيل ما حكيناه ، وهذا قول « السكوشانى » .

(٦) وبلغنى أن « يحيى بن أبى كامل » قال : لا أقول إن البارىء يفعل إلا على المجاز ، ولا أقول إن الإنسان يفعل إلا على المجاز ، والحقيقة فى الإنسان أنه مكتسب ، وفى البارىء أنه خالق .

(٧) و بلغنى أن « بُرغوثاً » قيل له مرّة : أتزعم أن البارىء فاعل ؟ فقال : لاأقول ذلك ؛ لأن « يَفعَل » تَهجينٌ فى الاستعمال ، يقال للانسان : بئس ما فعلت! فألزم أن لا يكون البارىء خالقاً ؛ لأن خالقاً تهجين فى نص القرآن ، قال الله عز وجل : (وتخلقون إفْـكاً) (٢٩ : ١٧) فهجّنهم بذلك ، وما كان تهجيناً فى نص القرآن فهو أغْلَظُ مما كان تهجيناً فى استعمال العامة .

(٨) وسمعت « أحمد بن سلمة الكوشانى » ـ وكان من أصحاب « الحسين النجّار » ـ يقول : لا أزعم أن البارىء يفعل الجور ؛ لأن هذا القول يوهم أنه جائر ، وهذا القول منه غلط عندى .

(٩) ومن « أهل الإثبات » من يقول : إن الله يفعل فى الحقيقة ، بمعنى يخلق ، وإن الإنسان لا يفعل فى الحقيقة ، وإنما يكتسب فى التحقيق ؛ لأنه لا يفعل إلا مَنْ يخلق ؛ إذ كان معنى فاعل فى اللغة معنى خالق ، ولو جاز أن يخلق الإنسان بعض كَسْبِهِ لجاز أن يخلق كل كسبه ، كما أن القديم لمَّا خَلَقَ بعض فعله خلق كل فعله

(١٠) واتفق « أهل الإثبات » على أن معنى مخلوق معنى مُحدَث ، ومعنى محدَث معنى مخلوق ، وهذا هو الحق عندى ، وإليه أذهب ، وبه أقول .

(١١) وقال « زهير الأثرى » و « أبو مُعاذ التومنى » : معنى مخلوق أنه وقع عن إرادةٍ من الله وقولٍ له كُنْ .

وقال كثير من المعتزلة بذلك منهم « أبو الهذيل » .

(١٢) وقد قال قائلون : معنى المخلوق أن له خلقاً ، ولم يجعلوا الخلق قولا على وجه من الوجوه ، منهم « أبو موسى » و « بشر بن المعتمر » .

* * *

(٢٥٠)

قولهم فى معنى مكتسب

واختلف الناس فى معنى «مُـكتَسِب»

(١) فقال قوم من المعتزلة : معناه أن الفاعل فَعَلَ بآلةٍ و بجارحةٍ و بقوةٍ مخترعة .

(٢) وقال « الجُبّائى » : معنى المـكتسب هو الذى يكتسب نفعاً ، أو ضرراً ، أو خـيراً ، أو شرًّا ، أو يكون اكتسابُه للمـكتَسَب غيره كاكتسابه للأموال وما أشبه ذلك واكتسابه للمال غيره ، والمـال هو الـكسب له فى الحقيقة ، و إن لم يكن له فعلاً .

(٣) والحق عندى أن معنى الاكتساب هو أن يَقَعَ الشىء بقدرة مُحْدَثة ؛ فيـكون كسباً لمن وقع بقدرته .

* * *

(٢٥١)

معنى الأول الآخر

واختلف الناس فى معنى قول الله عز وجل : الأول والآخر (٥٧ : ٣) .

(١) فزعم أكثر الناس أن الآخر معناه أن يكون بعد فَنَاء الدنيا ، وأن الله بعد الخلق فيدخل أهل الجنّة الجنّة ويدخل الـكفار النار ، وأن أهل الجنّة لا يزالون مُثَابين ، ولا يزال الـكفار مُعاقَبين .

(٢) وزعم « الجَهْمُ بن صَفْوَان » أن معنى الآخر أنه لا يزال كائناً موجوداً ، ولا شىء سِوَاه ، ولا موجودَ غيره ، وأن الجنة والنار تفْنَيان ويَبِيدُ مَنْ فيهما ويفنى .

(٣) وزعمت « البطيخية » أن أهل الجنّة فى الجنّة يتنعّمون ، وأن أهل النار فى النار يتنعّمون بمنزلة دُودِ الخل يتلذّذ بالخل ودود العسل يتلذّذ بالعسل .

(٤) وقال « أبو الهُذَيْل » ــ وقد حكينا قوله قبل هذا الموضع ــ إن أهل

الجنّة تنقطع حركاتهم فيسكنون سكوناً دائماً ، ويكونون سكوناً بسكونٍ باقٍ ، متلذّذين بلذّات باقية .

(٥) وزعم بعض المعتزلة أن معنى أن الله هو الآخر أنه الباقي .

(٦) وقال مَنْ مَالَ إلى أنه لا شيء إلا موجود : إن معنى الأول أنه لم يزل كائناً ولا شيء سواه ، وإن الأشياء لو كانت تعلم أشياء غير كائنة لم يصحّ أن البارىء هو الأول ؛ إذ كان لا يصح الوصف له بأنه موجود إلا وهو عالم بأشياء غير كائنة

(٧) وقال من خالفهم : إن حقيقة الأول أنه لم يزل موجوداً ، ولا شي سواه موجود و إن كانت الأشياء يعلمها أشياء غير كائنة

* * *

(٢٥٢)

معنى القول إن الله كامل

القول فى البارىء أنه « كامل »

(١) كان « الجُبّائى » لا يزعم أن البارىء يُوصَف بأنه كامل ؛ لأن الكامل هو من تمّت خِصاله وأبعاضه ، ولأن الكامل فى بَدَنه هو الذى قد تمّت أبعاضه ، وكذلك الكامل فى خصاله من تمّت خصاله منّا ، نحو كمال الرجل فى علمه وعَقْله ورأيه وقوله وفصاحته ، فلما كان الله عز وجل لا يُوصَف بالأبعاض لم يجز أن يوصف بالكمال فى ذاته ولا بالنقصان ، ولما لم يجز أن يشرف بأفعاله لم يجز أن يوصَفَ بالكمال فى ذاته من جهة الأفعال ، وكذلك لا يُوصَف بأنه وافر ؛ لأن معنى ذلك كمعنى الكامل ، وكذلك لا يقال تامٌّ ؛ لأن تأويل التامّ والكامل واحد

وقال : لا يجوز أن يوصف بالشجاعة ؛ لأن الشجاعة هى الجرءة على المكاره وعلى الأمور المخوفة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وكان يزعم أن الوصف لله سبحانه بأنه مختار معناه أنه مُريد ؛ إذ لم يكن مُلْجَأً إلى ما أراده ، ولا مُكْرَهًا ، ولا مضطرًا إليه ، والإرادة هي الاختيار ، وكذلك القول في أن الإنسان مختار عنده ، وأن الاختيار غير المختار ، كما أن الإرادة غير المُرَاد ، وأن اختيار الله للأنبياء هو اختياره لإرسالهم ، وهو إرادته لذلك

وزعم أن معنى الاصطفاء من الله للأنبياء برسالته هو اختصاصُه إياهم بها ، وليس معنى الاصطفاء معنى الاختيار ؛ لأن كل ما يريده الإنسان من غير أن يُلْجَأ إليه فهو مختار [له] كما يكون مختاراً للأكل والشرب ، ولا يكون مصطفياً لذلك .

وزعم أن الإرادة ليس هي الضمير ، وأن الضمير محلّ الإرادة .

وزعم أن معنى أن الله يمتحن عباده و يختبرهم هو أنه يكلّفهم، وذلك توسّعٌ، و إنما معنى ذلك أنه يكلّفهم طاعته ؛ فلذلك لم يجز أن يقال « يجرّبهم » وكذلك معنى يبتلي أنه يكلّفهم .

* * *

(٢٥٣)

اختلافهم في الترك

فأما الترك فقد اختلف الناس في ذلك :

(١) فجوّز قوم على الله سبحانه الترك ، وأنه إذا فعل شيئاً فقد تَرَكَ بفعل الشيء فعلَ ضدّه .

(٢) وقد قال « الحسين » بالترك ، وأن الباريءُ لم يزل تاركا .

(٣) وقال قائلون : لايجوز على الباريءُ الترك ، وليس للترك منه معنًى ، كما لايجوز عليه كفّ النفس ومنعها ، وكما لا يُوصَفُ بالامتناع والكفّ .

* * *

(٢٥٤)

معنى أنه لم يزل خالقا

القول إن الباريء لم يزل خالقاً :

(١) قال أكثر أهل الكلام : لا يجوز إطلاق ذلك .

(٢) وقال قائلون : قد يجوز أن يقال : لم يزل البارئ خالقاً على أن سيخلق.

(٣) وقال قائلون : لم يزل البارئ خالقاً على إثباته لم يزل خالقاً فى الحقيقة ، وهذا قول بعض « الرافضة » .

* * *

(٢٥٥)

تفصيل مقالة ابن كلاب

شرح قول « عبد الله بن كُلاّب »

(١) قال « عبد الله بن كُلاّب » : إن الله سبحانه لم يزل قديماً بأسمائه وصفاته ، و إنه لم يزل عالماً قادراً حيًّا سميعاً بصيراً عزيزاً جليلاً كبيراً عظيما جواداً متكبّراً واحداً أحداً صَمَداً فرداً باقياً أوّلاً سَيّداً مالكاً ربًّا رحماناً مريداً كارهاً مُحبًّا مُبغضاً راضياً ساخطاً مواليًا معادياً قائلاً متكلّماً ، بعلم وقدرةٍ وحياة وسمع و بَصَرٍ وعزّة وجلال وعظمة وكبرياء وكَرَم وجود و بقاء و إلٰهيّة ورحمة وإرادة وكراهة وحبّ و بغض ورضًى وسُخط وولاية وعَـداوة وكلام ، و إن ذلك من صفات الذات ، و إن صفات الله سبحانه هى أسماؤه ، و إنه لايجوز أن توصَفَ الصفات بصفةٍ ، ولا تقوم بأنفسها ، و إنها قائمة بالله .

وزعم أنه موجود لا بوجود ، وأنه شىء لابمعنًى له كان شيئاً ، وأن صفاته لاهى هو ولا غيره ، وكذلك القول فى الصفات إنها لا تتغاير كما أنها ليست بغيره، وأن العلم لا هو القدرة ولا غيرها، وكذلك سائر الصفات .

(٢) وقال بعض أصحابه : الصفات لايقال هى هو ، ولا يقال غيره ، وكذلك لايقال كل صفة هى الأخرى ، ولا يقال غيرها ، ومنعوا العبارة الأولى .

(٣) وقال قائلون :إن البارىء سبحانه ليس بغير صفاته،وصفاته متغيرة[1] قول « حارث » .

* * *

(١) كذا ، ولعله « متغايرة » .

(٢٥٦)

قول أصحاب ابن كلاب فى القـديم

واختلف أصحابُ عبد الله بن كُلاّب فى القديم أنه قديم

(١) فقال بعضهم : هو قديم بقدم

(٢) وقال بعضهم : هو قديم لا بقدم ، كما أن المحدث محدث لا بإحداث .

* * *

(٢٥٧)

هل الصفات أشياء أم لا ؟

واختلفوا فى الصفات ، هل هى أشياء أم لا ؟

(١) فأثبت بعضهم الصفات أشياء .

(٢) ومَنَعَ ذلك بعضهم ، وقال : إذا قلت شىء بصفاته استغنيتُ عن ذلك.

(٣) وكذلك قال بعض أصحابه : إن الصفات قديمة .

(٤) ومنع بعضهم أن يقال قديمةٌ أو حديثةٌ ؛ لأنّا إذا قلنا قديم استغنينا عن ذلك .

(٥) وزعم أنه لم يزل راضياً عمن يعلم أنه يموت مؤمناً ، وإن كان أكثر عمره كافراً ، ساخطاً على من يعلم أنه يموت كافراً وإن كان أكثر عمره مؤمناً ، وإرادة الله سبحانه لكون الشىء هى الكراهة أن لا يكون .

(٦) وقال «سليمان بن جرير» : علم الله سبحانه لا هو الله ولا هو غيره ، ووجهه هو هو ، وعلمه شىء ، وقدرته شىء ، ولا أقول : صفاته أشياء .

(٧) وقال « ابن كُلاّب » فى الوجه والعين واليَدَيْنِ : إنها صفاتٌ لله ، لا هى الله ولا هى غيره ، كما قال فى العلم والقدرة ، غير أنه ثبّت هذا خبراً .

* * *

(٢٥٨)

معنى القول إن الله قادر

القول فى أن الله سبحانه قادر؟ .

قد اختلف المتكلمون فى ذلك اختلافاً كثيراً ، فما اختلفو فيه القول هل يوصف البارىء بأنه قادر على الأعراض ؟

(١) فقال المسلمون كلهم أجمعون إلا « معمّراً » : إن الله قادر على الأعراض والحركات والسكون والألوان والحياة والموت والصحة والمرض والقدرة والعجز ، وسائر الأعراض .

(٢) وقال « معمّر » بالتعجيز لله ، وأنه لا يوصف القديم بأنه قادر إلا على الجواهر ، وأما الأعراض فلا يجوز أن يوصَفَ بالقدرة عليها ، وإنه ما خلق حياةً ولا موتاً ولا صحّةً ولا سَقَمًا ولا قوّةً ولا عجزاً ولا لونًا ولا طعماً ولا ريحًا ، وإن ذلك أجمع فعل الجواهر بطبائعها ، وإن من قَدَرَ على الحركة قدر أن يتحرّك ، ومَنْ قَدَرَ على السكون قدر أن يسكن ، كما أن مَنْ قَدَرَ على الإرادة قدر أن يريد ، وإن البارىء قد يريد ويكره ، وذلك قائم به لا فى مكان ، وكذلك تحريكه وتسكينه قائم به وهو إرادته ، فيقال له : إذا قلت إن البارىء قادر على التحريك والتسكين فقل قادر على أن يتحرّك ويسكن ، فإن كان مَنْ قَدَرَ على تحريك غيره وتسكينه لا يوصف بالقدرة أن يتحرّك ، فكذلك من وُصف بالقدرة على حركةٌ غيره لا يوصف بالقدرة على أن يتحرّك .

(٣) وخالف « أهلُ الحقّ » أهل القدر و « معمّراً » فى ذلك ، فقالوا : قد يوصف القديم بالقدرة على إنشاء الحركة ولا يوصف بالقدرة على التحرّك .

* * *

(٢٥٩)

هل يقدر القديم على ما أقدر عليه ؟

واختلف الناس أيضاً فى القول : هل يقدر القديم على ما أَقْدَرَ عليه عباده أو لا يجوز ذلك ؟

(١) فقال «إبراهيم» و «أبو الهُذَيل» وسائر المعتزلة والقَدَرية إلا «الشحّام»: لايُوصَفُ الباريءُ بالقدرة على شيء يُقْدِرُ عليه عبادَه، ومحال أن يكون مقدورٌ واحدٌ لقادرَيْن.

(٢) وقال «الشحّام»: إن الله يَقْدر على ماأقدر عليه عبادَه، وإن حركةً واحدةً مقدورةً تكون مقدورةً لقادرَيْن لله وللانسان، فإن فَعَلَها القديمُ كانت اضطراراً، وإن فَعَلها المحدَثُ كانت اكتساباً، وإنّ كل واحد منهما يوصَفُ بالقدرة على أن يفعل وحده، لا على أن القديم يوصف بالقدرة على أن تكون الحركة فعلاً له وللانسان، ولا يوصف الإنسان بالقدرة على أن تكون الحركة فعلًا له وللقديم ولكن يوصف الباريء بأنه قادر أن يخلقها، ويُوصَفُ الإنسان بأنه قادر أن يكتسبها.

(٣) وقال «أهل الحقّ والإثبات»: لا مقدور إلا واللهُ سبحانه عليه قادر، كما أنه لامعلوم إلا والله به عالم، وما بين أن يكون مقدورٌ لا يوصفُ الله سبحانه بالقدرة عليه و بين أن يكون معلوم لا يعلمه فُرْقَان.

* * *

(٣٦٠)

هل يقدر الله على جنس ما أقدر عليه عباده ؟

واختلفت المعتزلة: هل يجوز أن يقدر الله سبحانه على جنس ما أقْدَرَ عليه عبادَه أو لا يوصف بالقدرة على ذلك ؟

(١) فقال «البغداديّون» من المعتزلة: لا يوصف الباريءُ بالقدرة على فعل عباده، ولا على شيء هو من جنس ما أقدرهم عليه، ولا يوصف بالقدرة على أن يخلق إيماناً لعباده يكونون به مؤمنين، وكفراً لهم يكونون به كافرين، وعصياناً لهم يكونون به عاصين، وكَسْباً يكونون به مكتسبين.

وجوّزوا الوصف له بالقدرة على أن يخلق حركةً يكونون بها متحرّكين، وإرادةً يكونون بها مريدين، وشهوةً يكونون بها مشتهين.

وزعموا أن الحركة التي يفعلها الله عز وجل مخالفة للحركة التي يفعلها الإنسان وأن الإنسان لو أشبه فعلُه فعلَ الله لكان مشبهاً لله عز وجل .

ولم يصف كثير منهم الباريء بالقدرة على أن يخلق معرفةً بنفسه يضطرّ عباده إليها .

(٢) وقال « محمد بن عبد الوهاب الجُبّائي » وكثير من المعتزلة : إن الباريء سبحانه قادر على ماهو من جنس ما أقدر عليه عبادَه من الحركات والسكون وسائر ما أقدر عليه العبادَ ، وإنه قادر على أن يضطرهم إلى ما هو من جنس ما أقدرهم عليه ، وإلى المعرفة به سبحانه .

وكان لا يصف ربه بالقدرة على أن يخلق إيماناً يكونون به مؤمنين ، وكفراً يكونون به كافرين ، وعَدْلاً يكونون به عادلين ، وكلاماً يكونون به متكلّمين ؛ لأن معنى متكلم أنه فَعَلَ الكلامَ عنده ، وكذلك القول في سائر ما ذكرناه من العدل والجور عنده ، وكذلك يُحِيلُ ذلك في كل شيء يوصَف به الإنسان ، ومعنى ذلك أنه فاعل مما اشتقّ له الاُسم منه .

(٣) وقال « أبو الهُذَيل » : لا تُشْبِه أفعال الإنسان فعلَ الباريء على وجهٍ من الوجوه ، وكان لا يصف الأعراض بأنها تشتبه .

(٤) وقال « أهل الحق والإثبات » : إن الباريء قادر على أن يخلق إيماناً يكون عباده به مؤمنين ، وكفراً يكونون به كافرين ، وكسباً يكونون به مكتسبين ، وطاعةً يكونون بها مطيعين ، ومعصيةً يكونون بها عاصِيينَ .

(٥) وأنكر أكثر أهل الإثبات أن يكون الباريء موصوفاً بالقدرة على أن يضطرّ عباده إلى إيمان يكونون به مؤمنين ، وكفرٍ يكونون به كافرين ، وعَدْلٍ يكونون به عادلين ، وجَوْرٍ يكونون به جائرين .

(٦) وقال « أبو الهذيل » : إن الباريء يضطرّ عباده في الآخرة إلى صدقٍ يكونون به صادقين ، وكلام يكونون به متكلمين ؛ فيلزمه أن يُجَوِّزَ القدرة أن

يضطرهم إلى كفرٍ يكونون به كافرين ، وجور يكونون به جائرين ، وإلا كان مناقضاً .

(٧) فأما أنا فأقول : إن كل ما وُصِفَ بالقدرة على أن يخلقه كسباً لعباده فهو قادر أن يضطرهم إليه ، وجائز أن يضطرهم الله سبحانه إلى الجور .

(٨) و « المعتزلة » يصفون البارئ سبحانه بالقدرة على أن يُلجِىء العباد إلى فعل ما أرادَهُ منهم .

(٩) وأنكر « محمد بن عيسى » ذلك ، وقال : لو ألجأهم لم يكونوا مؤمنين، وكذلك لو ألجأهم إلى العَدْل لم يكونوا عادلين ، وكذلك لو ألجأهم إلى الكفر لم يكونوا كافرين ؛ لأنهم أُمِرُوا أن يأتوا بالإيمان طَوْعاً ، وأن يتركوا الكفر طوعاً ، فإذا أتَوْا به كرهاً وتركوا الكفر كرهاً لم يكونوا مؤمنين .

وكان يقول : إذا فعل الله سبحانه علماً كان غيره به عالماً ، وكذلك كل علم يفعله فغيره به عالم ، وكذلك القول فى كل شىء يفعله فكان غيره موصوفا به ، وكذلك إذا فعل شهوةً فغيره بها مُشْتَهٍ ، وكل شهوة يفعلها فغيره بها مُشْتَهٍ ، وإذا فعل عَدْلا فهو به عادل ، وكل عدل يفعله فهو به عادل، ولا يوصف البارئ بأنه قادر أن يخلق جوراً لغيره ، وعن غيره (؟) أن البارىء قادر على جور غيره ، وإيمان غيره ، وكفر غيره ، فقوله « إن الله سبحانه قادر » كلامٌ صحيحٌ ، وقوله « عَلى جَوْرِ غيره وإيمان غيره وقول غيره » خطأٌ .

وكذلك لا يجوز أن يقال : إن البارىء قادر على خلق كسب غيره ، ولا يقال : إنه قادر أن يخلق كسب غيره ، والقول فى هذه المسألة « قادرٌ » صواب، والقول « إنه يخلق كسب غيره » و « على كسب غيره » خطأ .

وكان يقول : إن البارىء قادر على الجور ، ولا أقول « قادر أن يجور » و « لم يزل قادراً على الفعل » ولا أقول «لم يزل قادراً على أن يفعل » لأن القول « قادرٌ أن يفعل » إخبار أنه قادر ، وأنه يفعل كالقول عالم أنه يفعل .

وزعم أن العدل ما فعله الله سبحانه ، والجور هو ما لم يفعله ، وأنه لا يوصف البارىء سبحانه بأنه قادر على عدلٍ لم يفعله ، واعتل بأنه لو جاز أن يفعل البارىء ما هو عدلٌ لجاز أن يفعل ما هو جَوْرٌ .

وكان يعارض من قال إن القادر على الفعل قادر أن يفعل

(١٠) وكان «معمّر » يقول : إن القادر على الحركة قادر أن يتحرّك ، وكان يقول لما قلتم إنه يقدر على الحَبَلِ من لا يقال إنه قادر أن يُحبل كذلك قادر على الجور من لا يقال إنه قادر أن يجور .

وكان يعارض « أبا الهذيل » فيقول له : إذا قدر القديم على الصدق فيجب أن يكون قادراً على أن يصدق ، وهذا يوجب أن يكون قادراً على أن يصدق أهل الجنة .

(١١) وقال كل من ثبّت البارىء قادراً على الظلم والجور من المعتزلة : إن البارىء قادر أن يظلم و يجور .

(١٢) وقال « أهل الإثبات » : إن البارىء قادر على ظلم غيره وجوره و إيمانه وكسبه ، ولا يوصف بالقدرة على أن يظلم و يجور ، ولا بالقدرة على أن يكتسب ، ولم يَصِفُوا ربّهم بالقدرة على ظلم لا يكتسبه العباد .

إلا طوائف منهم فإنهم قالوا : إن الله قادر أن يضطر العباد إلى ظلم وجور ولا جورَ فى العالم ولا ظلم فيه إلا والله سبحانه فاعل لذلك

(١٣) وقال « النظّام » وأصحابه و « على الأسوارى » و « الجاحظ »

وغيرهم : لا يوصَفُ الله سبحانه بالقدرة على الظلم والكذب ، وعلى ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصْلَحَ ، وقد يقدر على ترك ذلك إلى أمثالٍ له لا نهاية لها مما يقوم مقامه .

وأحالوا أن يوصَفَ البارئ بالقدرة على عذاب المؤمنين والأطفال وإلقائهم في جهنَّم [١] .

(١٤) وقال « أبو الهذيل » : إن الله سبحانه يقدر على الظلم والجور والكذب ، وعلى أن يجور ويظلم ويكذب ، فلم يفعل ذلك لحكمته ورحمته ، ومحال أن يفعل شيئاً من ذلك [٢] .

(١٥) وقال « أبو موسى » وكثير من المعتزلة : إن الله سبحانه يقدر على الظلم والكذب، ولا يفعلهما .فإذا قيل : فلو فعلهما ؟ قالوا : لا يفعلهما أصلاً ، وهذا الكلام قبيح لا يحسن إطلاقه في رجل من صلحاء المسلمين، فكذلك لا يُطلق في الله عز وجل ، وليس بجائز أن يقول قائل : لو زنى أبو بكر وكَفَرَ عليٌّ كيف يكون القول فيهما ؟ وقد علمنا أن الله سبحانه لا يظلم بالدلائل ؛ فلذلك نستقبح القول : لو فعل الظلم .

وكان « أبو موسى » إذا جُدِّدَ القولُ عليه قال : لو ظلم مع وجود الدلائل على أنه لا يظلم لكانت تدلّ دلائل على أنه يظلم ، وكان يكون ربًّا إلهًا قادراً ظالمًا .

قالوا : فأما الجهل فالقول فيه على وجهين ! إن أراد السائل بالجهل الأفعال التي تسمى جهلاً فالقول فيه كالقول في الظلم والكذب ، وإن أراد جهل الذات بالأشياء ، على معنى أنها تخفى عليه، فنحن لم نقل إنه قادر على أضداده .

(١) انظر كتاب الانتصار ١٧ و ٢٣ وكتاب الملل والنحل ٣٧ .

(٢) انظر كتاب الانتصار ٩ .

(١٦) وكان « بشر بن المعتمر » إذا سُئل فقيل له : هل يقدر الله سبحانه أن يعذّب الطفل ؟ قال : نعم ، ولو عذبه لكان كافراً بالغاً مستحقاً للعذاب .

(١٧) وكان « أبو الهذيل » إذا قيل له : فلو فعل الله الظلم ؟ قال : محالٌ أن يفعله .

(١٨) وكان «محمد بن شبيب» يقول : يقدر الله أن يظلم ويجور ويكذب، ولكن الظلم والكذب لا يكونان إلا ممن به آفة ، فعلمت أنه لا يكون من الله عز وجل .

واعتلّ بأن الله سبحانه لو خبّرنا أنه لا يدخل هذه الدار إلا حمارٌ ، وكان الإنسان قادراً على دخولها لم تكن قدرته على ذلك قدرةً على أن يكون حماراً ، فكذلك الجور لا يكون إلا من منقوصٍ ، وليس قدرة البارئ على الجور قدرةً على أن يكون منقوصاً .

(١٩) وقال بعض المتكلمين : يقدر الله أن يفعل الظلم وخلافه ، والصدق وخلافه ، قال : فإن قال قائل : أفمعكم أمانٌ من أن يفعله ؟ قلنا : نعم ، هو ما أظهر من حكمته وأدلّته على نفي الظلم والجور والكذب ؛ فإن قيل : أفيقدر مع الدليل أن يفعل الظلم والكذب؟ قال: نعم يقدر مع الدليل أن يفعل مفرداً من الدليل لا بأن نتوهّم الدليل دليلا والظلم واقعاً ؛ لأنّ في توهّمنا الدليل دليلاً علماً بأن الظلم لا يقع ، وإذا قلت « يفعل الظلمَ » توهّمت الظلم واقعاً ، وعلم[ت]ه كائناً ، مع علمك أنه غير كائن ، ومحال أن يجتمع العلم والتوهّم بوقوعه [والعلم] والتوهّم بأنه غير واقع ، فلم يجز اجتماع هذين التوهّمين وهذين العلمين في قلب واحد

قال : ونظير ذلك أن قائلاً لو قال « يقدر من أخبر الله أنه لا يؤمن على الإيمان » ؟ قيل له : يقدر مع وجود الخبر أن يفعل الإيمان ، ولا بأن نتوهّم وقوع الإيمان ووجود الخبر ، ولكن على أن نتوهّم وقوع الإيمان مفرداً من وجود الخبر ، و إلى هذا القول كان يذهب « جعفر بن حرب »

وذهب إلى هذا القول « البَلْخِيُّ » وزعم أن الظلم لو وقع لكانت العقول بحالها ، ولكن الأشياء التى يستدلّ بها العقول كانت تكون غير هذه الأشياء الدالّة يومنا هذا ، وكانت تكون هى هى ، ولكن على خلاف هيئاتها ونُظُمها واتّساقها التى هى عليه اليوم .

(٢٠) وكان « الإسكافى » يقول : يقدر الله سبحانه على الظلم ، ولا يقع؛ لأن الأجسام تدلّ بما فيها من العقول والنعم التى أنعم بها على خلقه أن الله لا يظلم، والعقول تدل بأنفسها على أن الله سبحانه ليس بظالم ، وأنه ليس يجوز أن يجامع [الظلم] مادلّ لنفسه على أن الظلم لا يقع منه

فإذا قيل له : فلو وقع الظلم منه كيف كانت تكون القصّة ؟ قال : يقع والأجسام مُعَرّاة من العقول التى دلّت بأنفسها و بعينها على أنه لا يظلم

(٢١) وكان « الفُوَطى » و « عبّاد » إذا قيل لهما : فلو فعل الظلم كيف كانت تكون القصّة ؟ أحالا هذا القول ، وقالا : إن أراد القائل بقوله « لو » الشكّ فليس عندنا شكّ فى أنه لا يظلم ، وإن أراد القائل بقوله « لو » النفىَ فقد قال : إن الله لا يظلم ولا يجور

***

(٢٦١)

قولهم فى قدرة الله على ما علم أنه لا يكون

القول فى أن الله قادر على ما علم أنه لا يكون .

(١) قال أكثر المنتحلين للتوحيد : إن الله قادر على ما علم أنه لا يكون وأخبر أنه لا يكون .

فإذا قيل لهم : فلو فعل ذلك ؟ اختلفوا فى الجواب ، فقال أكثرهم : لو فعل ذلك لكان عالماً أنه يفعله ، فلم يكن الخبر بأنه لا يفعله سابقاً ، ولكن الخبر بأنه يفعله [كان] سابقاً .

(٢) وكان «على الأسوارى» يُحيل [أن يقرن] القول إن الله يقدر على الشىء أن يفعله بالقول إنه عالم أنه لا يكون و إنه قد أخبر أنه لا يكون ، و إذا أفرِدَ أحدُ القولين من الآخر كان الكلام صحيحاً ، وقيل : إن الله سبحانه قادر على ذلك الشىء أن يفعله .

(٣) وقال «سليمان بن جرير» : إن قال قائل : تقولون إن الله قادر على فعل ما علم أنه لا يفعله ؟ قلنا : هذا كلامٌ له وجهان : إن كنتم تعنون ما جاء به الخبر أنه لا يفعله فلا يجوز القول يقدرُ عليه [ولا لا يقدر عليه] لأن القول بذلك محال ، وأما ما لم يجىء [به] خبر فإن كان مثل ما فى العقول دفعه عن الله أن يوصف به وأن مَنْ وصفه به مُحِيل فالجواب فى ذلك مثل الجواب فيما جاء به الخبر من إحالة القولين ، وأما ما لم يجىء به خبر وليس فى العقول ما يدفعه فإن القول إنه يقدر على ذلك جائز ، و إنما جاز ذلك لجهلنا بالمغيب منه ، وأنه ليس فى عقولنا ما يدفعه ، وأنا قد رأينا مثله مخلوقاً ، فإن قالوا : فيعلم البارىء أنه قادر على فعل ما علم أنه لا يفعله ؟ قيل: لهذا وجهان ، إن كنتم تعنون أنه يعلم أنه لا يفعله وأنه يقدر على فعل ما علم أنه لا يفعله والعلم موجود بأنه لا يفعله فالسؤال فى هذا

محالٌ ، و إن كنتم تعنون أنه قادر على فعل ما علم أنه لا يفعله على معنى أنه لو فعله كان هو المعلوم وأن القدرة عليه جائزة لو كان المعلوم أنه كائن فقد نقول : إنه قادر على فعل ما علم أنه لا يفعله على هذا المعنى .

(٤) وقال « عبّاد » : ما علم الله أنه لا يكون لا أقول : إنه قادر على أن يكون ، ولكن أقول : قادر عليه ، كما أقول : الله عالم به ، ولا أقول : عالم بأن يكون ؛ لأن إخبارى بأن الله قادر على أن يكون ما علم أنه لا يكون إخبار أنه يقدر ، وأنه يكون ، وكذلك الجواب فيما أخبر الله أنه لا يكون عنده ، وكان إذا قيل له : فلو فعل ما علم أنه لا يفعله ؟ أحال قول [هذا] القائل .

(٥) وكان «محمد بن عبد الوهاب الجبّائى» إذا قيل له : فلو فعل القديم ما علم أنه لا يكون وأخبر أنه لا يكون ، كيف كان يكون العلم والخبر ؟ أحال ذلك .

وكان يقول مع هذا : لو آمن مَنْ علم الله أنه لا يؤمن لأدخله الله الجنة .

وكان يزعم أنه إذا وُصل مقدورٌ بمقدورٍ صَحّ الكلام ، كقوله : لو آمن الإنسان أدخله الله الجنة ، وكان الإيمان خيراً له ، وكقول الله عز وجل : (ولو رُدُّوا لعادوا لما نُهُوا عنه) (٦ :٢٨) فالردّ مقدور ، فقال :لو كان الردُّ المقدور لكان منهم عَوْد مقدورٌ ، ويزعم أنه إذا وُصل محالٌ بمحالٍ صحّ الكلام ، كقول القائل : لو كان الجسم متحركًا ساكنًا فى حالٍ لكان حيًّا ميتاً فى حال ، وما أشبه ذلك ، ويزعم أنه إذا وُصل مقدورٌ بما هو مستحيل استحال الكلام ، وهذا كقول القائل : لو آمن مَنْ علم الله وأخبر أنه لا يؤمن كيف كان يكون العلم والخبر؟ وذلك أنه إن قال : كان يكون الخبر عن أنه يؤمن سابقا بأن لا يكون كان الخبر الذى كان بأنه لا يؤمن و بأن لا يكون لم يزل عالماً استحال الكلام؛ لأنه يستحيل أن لا يكون ما قد كان بأن لا يكون كان ، ويستحيل أن لا يكون البارى عالمًا بما لم يزل عالمًا به بأن لا يكون لم يزل عالمًا ، و إن قال : كان يكون الخبر عن أنه لا يكون والعلم بأنه لا يكون ثابتاً صحيحاً ، و إن كان الشيء الذى علم

وأخبر أنه لا يكون استحال الـكلام ، وإن قال : كان الصدق ينقلب كذباً والعلم ينقلب جهلاً استحال الـكلام ، فلما كان على أىٍّ وجهٍ أجيب عن ذلك استحال الـكلام لم يكن الوجه فى الجواب إلا نفس إحالة سؤال السائل .

* * *

(٢٦٢)

قولهم فى قدرة الإنسان على ما علم الله أنه لا يكون

واختلفوا فى قدرة الإنسان على ما علم الله أنه لا يكون .

(١) فأجازت « المعتزلة » ذلك .

(٢) وأنـكره « أهل الإثبات » .

* * *

(٢٦٣)

قولهم فى جواز كون ما علم الله أنه لا يكون

واختلفوا فى جواز كون ما علم الله أنه لا يكون .

(١) فقال أكثر المعتزلة : ما علم الله أنه لا يكون لاستحالته أو للعَجْزِ [عنه] فلا يجوز كونه مع استحالته ولا مع العجز عنه .

(٢) ومن قال « إنه يجوز أن يكون المعجوز عنه » بأن يرتفع [العجز] عنه وتحدث القوة عليه فيكون الله عالمًا بأنه يكون يذهب بقوله « يَجُوزُ » إلى أن الله قادرٌ على ذلك فقد صدق ، وما علم الله أنه لا يكون لترك فاعله له فمن قال : يجوز أن يكون بأن لا يتركه فاعلُه ويفعل أخذه بدلا من تركه [ف] يكون الله عالمًا بأنه يفعله يريد بقوله « يَجُوزُ » يقدر ، فذلك صحيح .

(٣) وقال « الأسوارى » مثلَ ما حكيناه من إنكاره أن يقال : إن الله قادر على أن يكون ما علم أنه لا يكون .

(٤) وقال « عبّاد بن سليمان » : قول من قال : يجوز أن يكون ما علم الله أنه لا يكون كقوله : يكون ما علم الله أنه لا يكون ، وأحال القول : يجوز ما علم الله أنه لا يكون ؛ لأن معنى « يجوز » معنى يكون عنده .

(٥) وقال « محمد بن عبد الوهاب الجُبّائى » : ماعلم الله سبحانه أنه لا يكون وأخبر بأنه لا يكون فلا يجوز أن يكون عند من صَدَّقَ بإخبار الله عز وجل ، وما علم الله أنه لا يكون ولم يُخبر بأنه لا يكون فجائز عندنا أن يكون ، وتجويزنا لذلك هو الشك فى أن يكون أو لا يكون ؛ لأن « يَجوزُ » عنده بمعنى الشك وبمعنى يحل

(٦) وكل « المعتزلة » لا يجوز أن يكون الشىء فى حال كون ضدّه على البدل ، بأن لا يكون كان ضدّه

(٧) وينكر ذلك ممن قال ذلك من « أهل الإثبات » ويقول أكثرهم : إنه جائز أن يكون ما أخبر الله أنه لا يكون بأن لا يكون كان أخبر أنه لا يكون ، فإن كان تجويزهم لهذا ليس بتجويز لأن يكون الشىء كائنًا لا كائنًا فى حال واحدة فـ[كـ]ذلك تجويز من جوّز كون الشىء فى حال كون ضدّه من أهل الإثبات ليس بتجويز لاجتماع المتضادات

***

(٢٦٤)

هل يقدر الله أن يقدر أحدا على فعل الأجسام ؟

واختلف الناس : هل يقدر الله سبحانه أن يُقدر أحداً على فعل الأجسام أم لا يوصف بالقدرة على ذلك ؟ وهل يقدر الله أن يُقدر أحداً على فعل الحياة والموت أم لا يوصف بالقدرة على ذلك ؟ وهل يقدر الله أن يخلق قدرةً لأحد على شىء أم لا يوصف بالقدرة على ذلك؟

(١) فقال « معمر » : لا يوصف الله سبحانه بالقدرة على أن يخلق قدرةً لأحد ، وما خلق الله لأحدٍ قدرةً على موت ولا حياة ، ولا يجوز ذلك عليه .

(٢) وقال « النظام » و « الأصم » : لا يوصف الله بالقدرة على أن يخلق قدرةَ غير القادر ، وحياة غير الحيّ ، وأحالا ذلك .

(٣) وقال «عامة أهل الإسلام» : إن الله سبحانه قد أقْدَرَ العباد وأحياهم ، وإنه لا يقدر أحد إلا بأن يخلق الله له القدرة ، ولا يكون حيًّا إلا بأن يخلق الله له الحياة .

(٤) وقال قائلون من « المشبهة » : إن الله سبحانه قد أقْدَرَ العباد على فعل الأجسام ، وإنه لا يفعل إلا ما كان جسماً ، وإن العباد يفعلون الأجسام الطويلة [العريضة العميقة] .

(٥) وقال قوم من « الغالية » : إن الله سبحانه قد أقْدَرَ على بن أبى طالب رضوان عليه على فعل الأجسام ، وفوّض إليه الأمور والتدبيرات .

(٦) وقال قوم منهم : إن الله سبحانه قد أقدر نبيّه عليه السلامُ على فعل الأجسام واختراع الأنام ، وهذا كقول من قال من النصارى : إن الله خص عيسى بلطيفةٍ يخترع بها الأجرام وينشىء بها الأجسام ، وهو كقول من قال من اليهود : إن الله سبحانه خلق مَلَكا وأقدره على خلق الدنيا ، فذلك الملك هو الذى خلق الدنيا وأبْدَعَها ، وأرسل الرسل ، وأنزل الكتب ، وهو قول أصحاب « ابن ياسين » وهو مشتق من قول أصحاب الفَلَك الذين قالوا : إن الله خلق الفَلَكَ ، وإن الفلك هو الذى خلق الأجسام وأبدع هذا العالم الذى يلحقه الكون والفساد ، وإن ما أبدعه البارئ لا يلحقه كونٌ ولا فساد .

(٧) وقال بعض الضعفاء من العامة : إن النبيّين هم الذين فعلوا المعجزات والأعلام التى ظهرت عليهم .

(٨) وقال « عامة أهل الإسلام » : لا يجوز أن يُقدر الله سبحانه مخلوقاً على خلق الأجسام ، ولا يوصف البارئ بالقدرة على أن يُقدر أحداً على ذلك ، ولو جاز ذلك لم يكن فى الأشياء دلالة على أن خالقها ليس بجسم .

(٩) وأما الحياة والموت وسائر الأعراض فقد أنكر الوصف لله سبحانه بالقدرة على الإقدار عليها كثيرٌ من أهل النظر ، حتى أنكروا أن يوصف الله سبحانه بالقدرة على أن يُقْدِرَ أحداً على لون أو طعم أو رائحة أو حرارة أو برودة ، وكل عرض لا يجوز أن يفعله الإنسان فحكمه هذا الحكم عندهم ، وهذا قول « أبى الهذيل » و « الجبائى » .

(١٠) وقال قوم : يجوز أن يُقدر الله سبحانه عباده على فعل الألوان والطعوم والأراييح والإدراك ، بل قد أقدر [هم] على ذلك ، ولا يجوز أن يقدر أحداً على الحياة والموت ، وهذا قول « بشر بن المعتمر » .

(١١) وكان « أبو الحسين الصالحى » يقول فى كل الأعراض من الحياة والموت وغَيرها : إن الله قادر على أن يُقدر عباده على ذلك ، وينكر الوصف لله بالقدرة على أن يقدرهم على الجواهر .

(١٢) وقال « النظام » : لا يجوز أن يُقدِرَ الله سبحانه أحداً إلا على الحركات ؛ لأنه لا عَرَضَ إلا الحركات ، وهى جنس واحد ، ولا يجوز أن يُقْدِر على الجواهر ، ولا على أن يخلق الإنسانُ فى غيره حياةً .

(١٣) وقال أكثر المعتزلة : إن الله قد أقْدَرَ العباد أن يفعلوا فى غير حيزهم .

(١٤) وقال بعض المتكلمين : إن العباد قد أعجزهم الله سبحانه عن اختراع الجواهر لأنفسهم ، وهم عاجزون عن ذلك لأعيانهم .

(١٥) وقال بعضهم : لا يُوصَفُون بالقدرة على ذلك ، ولا بالعجز عنه ؛ لاستحالته .

(١٦) وقال « النجار » : إن الإنسان قادر على الكسب ، عاجز عن الخلق ، وإن المقدور على كسبه هو المعجوز عن خلقه .

(١٧) وأبى ذلك غيره ، وقالوا : لا نقول : إن الله سبحانه أعْجَزَنَا عن الخلق ، ولا نقول : أقدرنا عليه ؛ لاستحالة ذلك ، وإن كنا قادرين على الكسب ، كما أن الحركة التي يقدر البارئ عليها لا يوصف بالقدرة على أن يُحِلَّها اللهُ في نفسه ولا بالعجز .

***

(٢٦٥)

هل يقدر الله أن يقلب العرض جسما، وعكسه؟

واختلفوا : هل يقدر الله سبحانه أن يقلب الأعراض أجساماً والأجسام أعراضاً ؟

(١) فقال قائلون : الأشياء إنما كانت على ما هي عليه بأن خَلَقَها على ما هي عليه ، وهو قادر على أن يقلب الأجسام أعراضاً والأعراض أجساماً .

وأكثر القائلين بهذا القول يقولون : الجسم إنما هو أخلاطٌ كنحو الطعم واللون والرائحة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا وكذا .

(٢) وقال قائلون : الوصف لله بالقدرة على هذا يستحيل ؛ لأن القلب إنما هو إبطال أعراض من الشيء وخَلْق أعراض فيه ، والأعراض فليست محتملة لأعراض تبطُلُ منها وتوجد فيها غيرها فتنقلب ، والأعراض لم تكن أعراضاً

لأعراض خُلقت فيها فتكون الأجسام إذا حلّتها تلك الأعراض انقلبت أعراضاً ، واعتلوا بعلل غير هذه العلة .

* * *

(٢٦٦)

هل يقدر الله على صيرورة الجسم جزءاً لا يتجزأ

واختلفوا : هل يوصف الباريء بالقدرة على أن يرفع جميع اجتماع الأجسام حتى تكون أجزاء لا تتجزأ ؟

(١) فأنكر ذلك « النظام » ومَنْ أنكر الجزء الذى لا يتجزأ .

* * *

(٢٦٧)

هل يجمع الله بين العلم والقدرة والموت ؟

واختلفوا : هل يقدر الله عز وجل أن يجمع بين العلم والقدرة والموت وكذلك بين الإرادة والموت أم لا ؟

(١) فقال أكثر أهل الكلام : يستحيل أن يجمع الله سبحانه بين القدرة والعلم والإرادة والموت ، كما يستحيل أن يجمع بين الحياة والموت ، وهذا قول « أبى الهذيل » و « معمر » و « هشام » و « بشر بن المعتمر » وسائر المعتزلة .

* * *

(٢٦٨)

هل يجوز أن يفرد الحياة من القدرة ؟

واختلف هؤلاء : هل يجوز أن يفرد الله الحياة من القدرة أم لا ؟

(١) فأجاز ذلك « أبو الهذيل » .

(٢) وأنكره « عباد » .

(٣) وقال « صالح » و « أبو الحسين المعروف بالصالحى » : إن الله سبحانه قادر على أن يجمع بين العلم والقدرة والموت ، كما جمع بين الحياة والجهل والعجز والكراهة ؛ لأنه إذا جامع عَرَضٌ (؟) من الأعراض جاز أن يجامع ضدّه ضدّ ذلك العرض ، وما ضادّ عرضا من الأعراض ضادّ ضدّه ضدّ ذلك العرض ، فلو كان العلم يضادّ الموت لكانت الحياة تضادّ الجهل، ولو كانت القدرة والإرادة تضاد [ان] الموتَ لكانت الكراهة والعجز يضادّان الحياة ، فلما جاز كونُ الجهل والعجز والكراهة مع الحياة جاز كون العلم والقدرة والإرادة مع الموت ، وأحالوا أن يوصف البارىء بالقدرة على أن يجمع [بين] الحياة والموت ، وجوّزوا القدرة على أن يفرد الله سبحانه الحياة من القدرة .

(٤) وثبت « أبو الحسين » و « أبو الهذيل » ومَنْ ذهب إلى قولهما قدرة الله سبحانه على خلق الإدراك مع العمى ؛ فزعم « أبو الهذيل » أن الإدراك هو علم القلب ،وزعم الصالحى أن الإدراك مع العمى يجوز أن يَحُلَّا فى موضع واحد ؛ لأن العَمى لو ضادّ الإدراك لضادّ البصرُ الذى هو ضدّ العمى،وأنكر هذا سائر المعتزلة.

ووصفا ربهما بالقدرة على أن يجمع بين القطن والنار ولا يقع إحراق ، و بين الحجر على ثقله والجوّ على رقّته ولا يفعل هبوطاً .

وأنكر ذلك قوم آخرون

(٥) فأما « محمد بن عبد الوهاب الجبائى » فإنه لا يصف ربه بالقدرة على أن يخلق الإدراك مع العمى ؛لأن العمى عنده ضدّ الإدراك ،ويصف ربه بالقدرة على أن يجمع بين النار والقطن ولا يخلق إحراقاً ، وأن يسكن الحجر فى الجو فيكون ساكنا لا على عَمَد مِنْ تحته ، وإذا جمع بين النار والقطن فَعَلَ ماينفى الإحراق وسكن النار فلم تدخل بين أجزاء القطن فلم يوجد إحراق .

(٦) وكان « صالح » و « أبو الحسين » يَصفَانِ الله عز وجل بالقدرة على أن يجمع بين البصر الصحيح والمرئى ، ويرفع الآفات، ولا يخلق إدراكا، وأن يكون الفيل بحضرة الإنسان والذرة بالبعد منه وهو مقابل لهما فيخلق فيه إدراكا للذرة ولا يخلق إدراكا للفيل .

ويجوزانِ [أن] يخلق الله سبحانه جوهراً لا أعراض فيه ، ويرفع الأعراض من الجواهر فتكون لا متحركة ولا ساكنة ، ولا مجتمعة ولا متفرقة ، ولا حارة ولا باردة ، ولا رَطْبة ولا يابسة ، ولا ملونة ولا مطعمة ولا قابلة لشىء من الأعراض .

(٧) وأحال ذلك عامة أهل النظر ؛ لأنه محال عند كثير من أهل الصلاة أن يوجد الجوهر متعريا من الأعراض ، فأما الجمع بين البصر الصحيح والمرئى مع ارتفاع الآفات ولا يخلق إدراكا فذلك فاسد أيضا عند كثير من أهل النظر ؛ لأن الله عز وجل إذا لم يخلق عَرَضاً خلق مايضادّه ، وإلاّلَزِمَ تعرّى الجواهر من المتضادات ومن الأعراض وتَعَاقُبِها[1] ، وذلك فاسد .

* * *

(٢٦٩)

القول فى وقوف الأرض لا على شىء

القول فى وقوف الأرض لا على شىء

اختلف الناس فى ذلك .

(١) فقال عامة أهل التوحيد : إن الله قادر على إيقاف الأرض لا على شىء، وقد أوقفها لا على شىء ، وهذا قول « أبى الهذيل » وغيره .

(٢) وقال قائلون : لا يوصف البارىء بالقدرة على إيقاف الأرض لا على شىء

---

(١) رسمت هذه الكلمة فى الأصل رسما لا يقرأ ، وربما كانت كما أثبتنا ، أو « ونقائضها » أو « وأضدادها » وما قارب هذه الكلمات.

وأن يحرّكها لا فى شىء ، بل يخلق تحتها فى كل وقت جسماً ثم يعدمه بعد وجوده ، ثم يخلق مع عدمه جسماً آخر تقف الأرض عليه ، ثم كذلك أبدا؛ لأن الجسم إذا وُجد لا حالىَ [؟] لابد عندهم من أن يكون متحركاً أوساكنا ويستحيل أن يتحرك المتحرك إلا عن شىء أو يسكن الساكن إلا على شىء

(٣) وقال قائلون : لايُوصَفُ الباريء بالقدرة على إيقافها لا على شىء ، غير أنه خلق تحت الأرض جسماً طبعهُ الصعود ، وعمله فى الصعود كعمل الأرض فى الهبوط ، فلما كافأ ذلك وقفت .

(٤) وقال بعضهم : لا ، ولـكنه خلق الأرض من جنسين : جنس ثقيل ، وجنس خفيف ، على الأعتدال ، فوقفت لذلك .

(٥) وذكر « ابن الراوندى » أن طوائف من المنتحلين للتوحيد قالوا : لايتم التوحيد لموحِّدٍ إلا بأن يصف الباريء سبحانه بالقدرة على الجمع بين الحياة والموت والحركة والسكون ، وأن يجعل الجسم فى مكانين فى وقت واحد ، وأن يجعل الواحد الذى لاينقسم مائة ألف شىء من غير زيادة،وأن يجعل مائة ألف شىء شيئاً واحداً من غير أن ينقص من ذلك شيئا ولا يبطله ، وأنهم وصفوا الباريء سبحانه بالقدرة على أن يجعل الدنيا فى بيضة ، والدنيا على كبرها والبيضة على صغرها ، و بالقدرة على أن يخلق مثله ، وأن يخلق نفسه ، وأن يجعل المحدثات قديمة ، والقديم محدثا ، وهذا قول لم نسمع به قط ولا نرى أن أحداً يقوله ، وإنما دَلَّسَه اللعين ليعتقده من لا معرفة له ولاعلم عنده

***

(٢٧٠)

هل يقدر على خلق جواهر لاأعراض فيها؟

واختلفوا : هل يوصف الباريء بالقدرة على أن يخلق جواهر لا أعراض فيها أم لا ؟

(١) فقال قائلون : قد يوصف البارىء بالقدرة على أن يوجد جواهر لا أعراض فيها ؛ فتوجد ولا تكون فيها أعراض .

(٢) وقال قائلون : يستحيل أن يوجد البارئ جواهر لا أعراض فيها أو يوصف بالقدرة على ذلك .

* * *

(٢٧١)

هل يقدر على خلق لطيفة لمن علم أنه لا يؤمن لكى يؤمن ؟

واختلفوا : هــل يوصف البارىء بالقدرة على لطيفةٍ لوفعلها بمن علم أنه لا يؤمن لآمن .

(١) فقال « أهــل الإثبات » جميعاً و « بشر بن المعتمر » و « جعفر بن حرب » : إن الله سبحانه يقدر على لطيفة لو فعلهـا بمن علم أنه لا يؤمن لآمن ، غير أن « جعفر بن حرب » كان يقول : إنه إن فعلها بمن علم أنه لا يؤمن لم يكن يستحقّ من الثواب على الإيمان ما يستحقّه إذا لم يفعلها به ، فعرّضه الله سبحانه بأن لم يفعل ذلك به للمنزلة السنيّة والأصلح لهم مافعله الله سبحانه بهم ، ولم يكن « بشر » يقول : إن الله سبحانه لو فعل اللطيفة لم يكن الذى فعل به يستحقّ من الثواب دون ما يستحقّ إذا [لم ي] فعلها به ، ثم رجع « جعفر بن حرب » عن القول باللطف بعد ذلك فيما حُــكى عنه .

(٢) وقال « بشر » : إن مايقدر الله عليه من اللطف لاغاية له ، ولا نهاية ، وعند الله من اللطف ما هو أصلح مما فعل ولم يفعله ، ولو فعله بالخلق آمنوا طوعاً لا كرهاً ، وقد فعل بهم لطفاً يقدرون به على ما كلفهم

(٣) وقالت « المعتزلة » كلها غير « بشر بن المعتمر » : إنه لا لطف عند الله لو فعله بمن لايؤمن لآمن ، ولو كان عنده لطف لو فعله بالــكفّار لآمنوا ثم لم يفعل

بهم ذلك لم يكن مريداً لمنفعتهم ، فلم يصفوا ربهم بالقدرة على ذلك — تعالى الله عما يقولون عُلوًّا كبيراً !

(٤) وقال أكثر هؤلاء فى جواب مَنْ سألهم « هل يوصف البارىء أنه قادر على أصلح مما فعله بعباده ؟» : إن أردتم أن الله سبحانه يقدر على أمثال الذى هو أصلح مما فعله بعباده فالله يقدر من أمثاله على ما لا غاية له ولا نهاية ، وإن أردتم يقدر على شىء أصلح من هـذا قد ادّخره عن عباده مع علمه بحاجتهم إليه فى إدراك ما كلّفهم فإنّ أصلح الأشياء هو الغاية ، ولا شىء يُتوهَّم وراء الغاية ، فيقدر عليه أو يعجز عنه ؛ لأن ما فعله بهم فهو غاية الصَّلاَح .

وهذا — زعموا — كقول من قال : يقدر الله سبحانه أن يخلق صغيراً أصغر من الجزء الذى لا يتجزأ .

وأجابوا أيضاً بجواب آخر ، وهو أنه لاشىء فعله الله سبحانه بعبد الله من الصلاح إلا وهو قادر على أصلح منه لزيد ، ولا صلاح فَعَله بزيد إلا وهو يقدر على ما هو أصلح منه لمحمد ، وكذلك كل واحد من عبيده أبداً

وزعموا أنه لايجوز فى حكمة الله سبحانه أن يدّخر عنهم شيئا أصلح مما فعله بهم لهم ، وأنّ أدنى فِعْله بهم ليس فى مقدوره ما هو أصلح لهم منه ، وليس شىء فعَله بهم من الصلاح إلا وهو قادر على مثله أو أمثاله ، لا غاية لذلك ولا جميع له ، وأنه قادر على دون ما فعله بهم من الصلاح وعلى ضدّه من الفساد

(٥) وقال بعض من لا يصف الله بالقدرة على لطيفة لوفعلها بمن علم أنه لا يؤمن من الكفار لآمن : قد يوصف القديم بالقدرة على أن يفعل بعباده فى باب الدرجات والزيادة من الثواب أكثر مما فعله بهم ؛ لأنه لو بقّاه أكثر مما يبقى لازداد إلى طاعاته طاعاتٍ يكون ثوابه أعظم من ثوابه لما اخترمه ، فأما ما هو استدعاء إلى

فعل الإيمان واستصلاح التكليف فلا يوصف بالقدرة على أصْلَحَ ممـا فعله بهم ، وهذا قول « الجُبّائى » .

وليس يُجيز ذلك مَن وصفنا قوله آنفًا من أصحاب الأصلح أن يكون قادراً على منزلةٍ يكون عبدُه أعظمَ ثوابًا إذا فعلها به ثم لا يفعلها به

(٦)وقال «عبّاد» : ما وُصف البارىء بأنه قادر عليه عالم بفعله وهو لا يفعله فهو جَورٌ

(٧) وقال « إبراهيم النّظام » : إن ما يقدر الله عليه من اللطف لا غاية له ولا كلّ ، وإن مافعل من اللطف لا شيء أصلح منه ، إلاأن له عند الله سبحانه أمثالًا ولكل مثل مثل ، ولا يقال : يقدر على أصلح مما فعل أن يفعل ، ولا يقال : يقدر على دون ما فعل أن يفعل ؛ لأن فِعل ما دون نقصٌ ، ولا يجوز على الله عز وجل فعل النقص ، ولايقال : يقدر على ما هو أصلح ؛ لأن الله سبحانه لو قدر على ذلك ولم يفعل كان ذلك بُخْلاً .

(٨) وقال آخرون : إن ما يقدر الله سبحانه عليه من اللطف له غاية وكلّ وجميعٌ ، وما فعله الله سبحانه لا شيء أصلح منه ، والله يقدر على مثله وعلى ماهو دونه ولا يفعله .

وزعموا أن فعل ما هو دون من الصلاح مع فعل الأصلح من الأشياء فسادٌ ، وأن الله سبحانه لو فعل ما هو دون ومنع ما هو أصلح لـكانا جميعاً فساداً .

وقالوا : لا يقال يقدر الله سبحانه على فعل ما هو أصلح مما فعل ؛ لأنه لو قدَر على ذلك كان فِعلُ ما هو أصلح أولى ، والله سبحانه لا يدَعُ فِعْلَ ما هو أصلح لأنه أولى به ، ولأنه لم يخلق الخلق لحاجةٍ به إليهم ، وإنما خلقهم لأن خلْقهُ لهم حكمة ، وإنما أراد منفعتهم ، وليس ببخيلٍ تبارك وتعالى ، فمن ثَمّ لم يجز أن يَدَعَ ما هو أصلح ويفعل ما هو دون ذلك ، غير أنه يقدر على دون ما صنع ومثله ،

لأنه غير عاجز ، ولو لم يوصف أنه قادر على ذلك لكان يوصف بالعجز ، وهذا قول « أبي الهذيل » .

(٩) وقال « أهل الإثبات » : ما يقدر الله سبحانه عليه من اللطف لا غاية له ولا نهاية ، ولا لطف يقدر عليه إلا وقد يقدر على ما هو أصلح منه وعلى ما هو دونه ، وليس كل من كلفه لَطَفَ له ، وإنما لَطَفَ للمؤمنين ، ومن لطف له كان مؤمناً فى حال لطف الله سبحانه له ؛ لأن الله لا ينفع أحداً إلا انتفع .

وزعموا أن الله سبحانه قد كلّف قوماً لم يلطف لهم .

وزعموا أن القدرة على الطاعة لطفٌ ، وأن الطاعة نفسها لطفٌ ، وأن القرآن والأدِلَّةَ كلها لطفٌ وخيرٌ للمؤمنين ، وهى عَمًى وشرٌّ و بلاء وخِزْىٌ على الكافرين .

واعتلّوا بقول الله عز وجل : (قل هو للذين آمنوا هدًى وشفاء ، والذين لا يؤمنون فى آذانهم وَقْرٌ وهو عليهم عَمًى) (٤١ : ٤٤) و بقوله : (ولولا أن يكون الناسُ أمّةً واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهن سُقُفاً من فضّة ومعارج عليها يظهرون) (٤٣ : ٣٣) و بقوله : (ولولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين) (٢ : ٦٤) و بقوله : (ولولا فضل الله عليكم ورحمته لا تبعتم الشيطان إلا قليلاً) (٤ : ٨٣) وما أشبه ذلك من آي القرآن .

(١٠) وقال آخرون : ما يقدر الله تعالى عليه من الصلاح له كلٌّ وغايةٌ ، ولا شيء أصلح مما فعل ، و يقدر على ماهو دونه ، ولا يقال : يقدر على ما هو أصلح مما فعل ولا مثله ؛ لأنه لو قدر على مثله ـ زعموا ـ لم يكن ما فعل أصْلَحَ الأمور ، وقالوا : لو قدر على ما هو أصلح مما فعل فلم يفعل كان قد بخل ، وقالوا : لا يجوز أن يأمر العباد بغير ما أمرهم به .

(١١) وقال آخرون : ما يقدر عليه من الاستصلاح له كلٌّ وجميعٌ ، ولا استصلاح إلا ما فعل أو يفعل ، ولا يقال : يقدر على أصلح مما فعل ، ولا على مثله ، ولا على صلاح دون ما فعلَ ؛ لأن الله عز وجل لا يَدَعُ صلاحاً إلا فعله ؛ لأنه ليس ببخيل فيمنعَ نعمةً ويدخرَ فضيلةً ، وإنه لا يموت العبد إلا ولم يبق له صلاح إلا فعله به .

* * *

(٢٧٢)

قولهم فى أن البارىء لم يزل محسنا

القول فى أن البارىء لم يزل محسناً

(١) قال قائلون : لم يزل البارىء محسناً كيف يفعل ؛ بمعنى أنه لم يزل عالماً كيف يفعل ، لا على معنى أنه لم يزل محسناً بالإحسان ، ولا على إثبات الإحسان لم يزل .

(٢) وقال قائلون : لم يزل الله محسناً على الحقيقة

(٣) وقال قائلون : الإحسان فعلٌ ، ولا يجوز أن يقال : لم يزل البارىء محسناً إلا بمعنى أنه لم يزل محسناً إلى الخلق منذ خَلَقهم ، فيكون لإحسانه أوّلٌ وغاية .

(٤) وقال قائلون : لم يزل البارىء محسناً على أن سيُحسن .

* * *

(٢٧٣)

هل يقال لم يزل غير محسن ؟

واختلفوا : هل يقال لم يزل البارىء غير محسن

(١) فقال قائلون : لا يجوز إطلاق ذلك ، و إن كان الإحسان فعلاً

(٢) وقال قائلون : لم يزل البارئ غير محسن

* * *

(٢٧٤)

هل يقال : لم يزل عادلا ؟

واختلفوا : هل يقال لم يزل البارئ عادلا بنفى الجور عنه

(١) فقال قائلون : لم يزل البارئ عادلاً ، على إثباته عادلاً ، و إنه لم يزل كذلك فى الحقيقة .

(٢) وقال قائلون : لا يقال لم يزل البارئ عادلاً ؛ لأن العدل فعلٌ

* * *

(٢٧٥)

هل يقال : لم يزل غير عادل ؟

واختلفوا : هل يقال لم يزل البارئ غير عادل أم لا ؟

(١) فقال قائلون : لا يقال ذلك .

(٢) وقال قائلون : لم يزل غير عادل ولا جائر

* * *

(٢٧٦)

هل يقال : لم يزل حليما ؟

واختلفوا : هل يقال لم يزل البارئ حليماً أم لا يقال ذلك ؟

(١) فقال قائلون : لم يزل البارئ حليماً ، بنفى السَّفَه عنه

(٢) وقال قائلون : لم يزل حليماً ، على إثباته لم يزل كذلك ، لا على معنى نفى السفه .

(٣) وقال قائلون : لا يقال لم يزل حليماً ؛ لأن الحلم فعلٌ

* * *

(٢٧٧)

هل يقال : لم يزل غير حليم ؟

واختلف الذين قالوا « الحِلْمُ فعلٌ » هل يقال : لم يزل البارئ غير حليم أم لا ؟

(١) فقال قائلون : لم يزل البارئ غير حليم ولا سفيه .

(٢) وقال قائلون منهم : لا يقال ذلك .

(٣) وقال قائلون : لم يزل البارئ خالقاً عادلاً حليماً محسناً ، على [معنى] أنه لم يزل قادراً على ذلك .

* * *

(٢٧٨)

قولهم فى أنه لم يزل صادقا

القول فى أن الله لم يزل صادقاً

(١) قالت المعتزلة وكثير من أهل الكلام : الوصف لله بالصدق من صفات الفعل ، وإنه لا يجوز أن يقال : إن الله سبحانه لم يزل صادقاً

(٢) وحكى عن « جعفر بن محمد بن على » رضوان الله عليهم أنه كان يزعم أن الله لم يزل صادقاً ، بنفى الكذب .

(٣) وكان « النجار » يقول : لم يزل البارئ صادقاً ، على معنى لم يزل قادراً على الصدق .

(٤) وقال قائلون : لم يزل الله صادقاً فى الحقيقة ، على إثبات الصدق صفةً له .

(٥) وقال قائلون : لم يزل الله متكلماً ، ولا يسمى كلامه خبراً إلا لعلّة ، والصدق من الأخبار ؛ فلذلك لا أقول : لم يزل صادقاً

* * *

(٢٧٩)

هل يقال : لم يزل غير صادق؟

واختلف الذين قالوا « الصدق فعلٌ » : هل يقال « لم يزل البارئ غير صادق » ؟

(١) فقال قائلون منهم : لا يقال ذلك .

(٢) وقال قائلون منهم : لم يزل غير صادق ولا كاذب .

* * *

(٢٨٠)

هل يقال : لم يزل رحيما ؟

واختلفوا فى رحيم

(١) فقال قائلون : لم يزل الله رحيماً .

(٢) وقال قائلون : الرحمة فعلٌ ، ولا يقال لم يزل رحيما .

* * *

(٢٨١)

هل يقال : لم يزل غير رحيم؟

واختلف الذين زعموا أن الرحمة فعلٌ : هل يقال «لم يزل البارئ غير رحيم» ؟

(١) فأجاز ذلك بعضهم .

* * *

(٢٨٢)

قولهم فى مالك

القول فى مالك

(١) قال قوم : هو من صفات الذات لم يزل مالكاً

(٢) واختلف الذين قالوا ذلك ؛ فقال بعضهم : معنى مالك معنى قادر

* * *

(٢٨٣)

قولهم فى الولاية والعداوة

القول فى الولاية والعَدَاوة والرضى والسخط

(١) قالت «المعتزلة» : إن ولاية الله وعداوته ورضاه وسخطه من صفات فعله

(٢) وقال «سليمان بن جرير» و «عبد الله بن كُلَّاب» : من صفات الذات

* * *

(٢٨٤)

قولهم فى القرآن

القول فى القرآن

(١) قالت « المعتزلة » و « الخوارج » وأكثر « الزيدية » و« المرجئة » وكثير من « الرافضة » : إن القرآن كلام الله سبحانه ، وإنه مخلوق لله ، لم يكن ثم كانَ

(٢) وقال « هشام بن الحكم » ومَنْ ذهب مذهبه : إن القرآن صفة لله ، لا يجوز أن يقال : إنه مخلوق ، ولا إنه خالق ، هكذا الحكاية عنه .

(٣) وزاد « البلخى » فى الحكاية أنه قال : لا يقال غير مخلوق أيضاً كما لايقال مخلوقٌ ؛ لأن الصفات لا توصف .

وحكى « زُرْقَان » عنه أن القرآن على ضربين : إن كنت تريد المسموع فقد خلق الله سبحانه الصَّوْت المُقَطَّعَ ، وهو رسم القرآن ، وأما القرآن ففعل الله مثل العلم والحركة منه ، لا هو هو ، ولا هو غيره .

(٤) وقال « محمد بن شجاع الثلجى » ومَنْ وافقه من الواقفة : إن القرآن كلام الله ، وإنه مُحْدَث كان بعدَ أنْ لم يكن ، وبالله كان ، وهو الذى أحدثه ، وامتنعوا من إطلاق القول بأنه مخلوق أو غير مخلوق .

(٥) وقال « زهير الأثرى » : إن القرآن كلام الله مُحْدَث غير مخلوق ، وإنه يوجد فى أماكن كثيرة فى وقت واحد .

(٦) وبلغنى عن بعض المتفقِّهة أنه كان يقول : إن الله لم يزل متكلماً ، بمعنى أنه لم يزل قادراً على الكلام ، ويقول : إن كلام الله مُحْدَث غير مخلوق ، وهذا قول « داود الأصبهانى » .

(٧) وقال « أبو معاذ التومنى » : القرآن كلام الله ، وهو حدثٌ ، وليس بمُحْدَث ، وفعلٌ وليس بمفعول ، وامتنع أن يزعم أنه خلقٌ ، ويقول ليس بخلق ولا مخلوق ، وإنه قائم بالله ، ومحال أن يتكلم الله سبحانه بكلام قائم بغيره ، كما يستحيل أن يتحرك بحركة قائمة بغيره .

وكذلك يقول فى إرادة الله ومحبته و بغضه : إن ذلك أجمع قائم بالله .

وكان يقول : إن بعض القرآن أمرٌ ؛ وهو الإرادة من الله سبحانه للايمان ؛ لأن معنى أن الله أراد الإيمان هو أنه أمَرَ به.

(٨) وحكى « زُرْقَان » عن « معمر » أنه قال : إن الله سبحانه خلق الجوهر والأعراضُ التى هى فيه هى فعل الجوهر ، وإنما هى فعل الطبيعة ؛ فالقرآن فعل الجوهر الذى هو فيه بطبعه ، فهو لا خالق ولا مخلوق ، وهو مُحْدَث للشىء الذى هو حالٌ فيه بطبعه .

(٩) وحكى عن « ثمامة بن أشرس النميرى » أنه قال : يجوز أن يكون من الطبيعة ، و يجوز أن يكون الله سبحانه يبتدئه ، فإن كان الله سبحانه ابتدأه فهو مخلوق و إن كان فعل الطبيعة فهو لا خالق ولا مخلوق .

وهذا قول « عبد الله بن كلاب » .

(١٠) قال « عبد الله بن كلاب» : إن الله سبحانه لم يزل متكلماً، و إن كلام الله سبحانه صفةٌ له قائمة به ، و إنه قديم بكلامه ، و إن كلامَه قائم به كما أن العلم قائم به والقــدرة قائمة به ، وهو قديم بعلمه وقدرته ، و إن الكلام ليس بحروف ، ولا صوت ، ولا ينقسم ، ولا يتجزأ ، ولا يتبعّض ، ولا يتغاير ، و إنه معنًى واحدٌ بالله عز وجل ، و إن الرسم هو الحروف المتغايرة ، وهو قراءة القرآن ، و إنه خطأ أن يقال : كلام الله هو هو أو بعضه أو غيره ، و إن العبارات عن كلام الله سبحانه تختلف وتتغاير ، وكلام الله سبحانه ليس بمختلف ولا متغاير كما أن ذِكْرنا لله عز وجل يختلف ويتغاير والمذكور لا يختلف ولا يتغاير ، و إنما سُمِّى كلام الله سبحانه عربيا لأن الرسم الذى هو العبارة عنه وهو قراءته عربىٌّ فسُمى عربيًّا لعلةٍ ، وكـذلك سُمِّى عبرانيًّا لعلةٍ ، وهى أن الرسم الذى هو عبارة عنه عبرانى، وكذلك سُمى أمراً لعلّةٍ ، وسُمِّى نهياً لعلة ، وخبراً لعلة ، ولم يزل الله متكلماً قبل أن يسمى كلامه أمراً ، وقبل وجود العلة التى لها سُمِّى كلامه أمراً ، وكذلك القول فى تسمية كلامه نهياً وخَبَراً ، وأنـكر أن يكون البارىء لم يزل مخبراً أو لم يزل ناهياً ، وقال : إن الله لا يخلق شيئاً إلا قال له كُنْ ، و يستحيل أن يكون قوله كُنْ مخلوقاً .

وزعم « عبد الله بن كلاب » أن مانسمع التّالينَ يتلونه هو عبارة عن كلام الله عز وجل ، وأن موسى عليه السلام سمع الله متكلماً بكلامه ، وأن معنى قوله (فَأَجِرْهُ حتى يسمع كلام الله) (٩ : ٦) معناه حتى يفهم كلام الله ، و يحتمل على مذهبه أن يكون معناه : حتى يسمع التالين يَتْلُونَهُ .

(١١) وقال بعض من أنكر خلق القرآن : إن القرآن قد يُسْمع ويكتب ، وإنه متغاير غير مخلوق ، وكذلك العلم غير القدرة ، والقدرة غير العلم ، وإن الله سبحانه لا يجوز أن يكون غير صفاته ، وصفاته متغايرة ، وهو غير متغاير .

وقد حكى عن صاحب هذه المقالة أنه قال : بعض القرآن مخلوق ، و بعضه غير مخلوق ، فما كان منه مخلوقاً فمثل صفات المخلوقين وغير ذلك من أسمائهم والإخبار عن أفاعليهم .

وزعم هؤلاء أن الكلام غير محدث ، وأنه الله سبحانه لم يزل به متكلماً ، وأنه مع ذلك حروفٌ وأصواتٌ ، وأن هذه الحروف الكثيرة لم يزل الله سبحانه متكلما بها .

(١٢) وحكى عن « ابن الماجشون » أن نصف القرآن مخلوق ، ونصفه غير مخلوق

(١٣) وحكى بعض من يُخبر عن المقالات أن قائلا من أصحاب الحديث قال : ما كان علماً من علم الله سبحانه فى القرآن فلا نقول مخلوق ولا نقول غير الله ، وما كان فيه من أمر ونهى فهو مخلوق ، وحكاه هذا الحاكى عن « سليمان بن جرير » وهو غلط عندى .

(١٤) وحكى « محمد بن شجاع » أن فرقة قالت : إن القرآن هو الخالق ، وأن فرقة قالت : هو بعضه ، وحكى «زرقان» أن القائل بهذا «وكيع بن الجرّاح» وأن فرقة قالت : إن الله بعض القرآن ، وذهب إلى أنه مسمًّى فيه فلمّا كان اسم الله سبحانه فى القرآن والاسم هو المسمى كان الله فى القرآن ، وأن فرقة قالت : هو أزلىٌّ قائم بالله سبحانه لم يسبقه .

وكل القائلين إن القرآن ليس بمخلوق كنحو « عبد الله بن كلاب »

ومن قال إنه محدث كنحو « زهير » ومن قال إنه حدث كنحو « أبي معاذ التومني » يقولون : إن القرآن ليس بجسم ولا عرض .

* * *

(٢٨٥)

اختلافهم في كلام الله هل يسمع ؟

واختلفوا في كلام الله سبحانه : هل يسمع أم لا يُسمع ؟

(١) فقال قائلون : ليس يُسمع كلام الله إلا بمعنى أنّا نفهمه ، وإنما نسمعه مَتْلوًّا أي نسمع تلاوته ، وإن موسى عليه السلام سمعه من الله عز وجل .

(٢) وقال قائلون : لَسْنا نسمع كلام الله بأسماعنا ، ولا نسمع أيضاً كلام البشر بأسماعنا ، وإنما نسمع في الحقيقة الشيء المتكلم متكلّماً ؛ فموسى سمع الله سبحانه متكلّماً ، ولا سمع كلاماً في الحقيقة ، وإنه يستحيل أن يُسمع ما ليس بقائم بنفسه .

(٣) وقال قائلون : المسموع هو الكلام أو الصوت ، وكلام البشر يُسمع في الحقيقية ، وكذلك كلام الله نسمعه في الحقيقة إذا كان متلوًّا ، وإنه هذه الحروف التي نسمعها ، ولا نسمع الكلام إذا كان محفوظاً أو مكتوباً .

(٤) وقال قائلون : لا مسموع إلا الصوت ، وإن كلام الله سبحانه يُسمع لأنه صوت ، وكلام البشر لا يُسمع لأنه ليس بصوت إلا على معنى أن دلائله التي هي أصوات مقطعة تسمَع ، وهذا قول « النظام » .

* * *

(٢٨٦)

ما القرآن ؟ وكيف يوجد ؟

واختلف القائلون « إن القرآن مخلوق » في القرآن ما هو ، وكيف يوجد في الأماكن .

(١) فقال قائلون : هو جسم من الأجسام، ومحال أن يكون عرضاً ؛ لأنهم ينكرون أن يكون الله سبحانه أو أحَدُ عباده يفعل عرضاً ، ولا يفعل عنده شيئاً (؟) إلا ما كان جسما إلا الله وحده فإنه عندهم شيء ليس بجسم ولا عرض ، هـــذه حكاية قول « جعفر بن مبشّر » وأظنّ أنا أنّ هذا قول « الأصمّ » .

(٢) وقال قائلون : إن كلام الخلق عرضٌ ، وهو حركة ، وإن كلام الخالق جسم ، وإن ذلك الجسم صوتٌ مقطع مؤلف مسموع ، وهو فعل الله ، وإنما أفعل قراءتي ، وهي حركتي ، وهي غير القرآن .

(٣) وحكى « ابن الراوندى » أنه سمع بعض أهــل هذه المقالة يزعم أنه كلام فى الجوّ ، وأن القارىء يزيل مانعه بقراءته فيسمع عند ذلك ، وهذا قول « إبراهيم النظّام » فى غالب ظنّى .

(٤) وزعم زاعم أن كلام الله سبحانه باقٍ ، والأجسام يجوز عليها البقاء ، وأما كلام المخلوقين فلا يجوز عليه البقاء .

(٥) وحكى « زرقان » عن « الجَهْم » أنه كان يقول : إن القرآن جسم ، وهو فِعْل الله ، وأنه كان يقول : إن الحركات أجسام أيضاً ، وإنه لا فاعل إلا الله عز وجل .

(٦) وقال قائلون : القرآن عرض من الأعراض ، وأثبتوا الأعراض معانى موجودة ، منها ما يُدرَك بالأبصار ومنها ما يدرك بالأسماع ، ثم كذلك سائر الحواسّ ، ونفى هؤلاء أن يكون القرآن جسما ، ونَفَوْا عن الله عز وجــل أن يكون جسما .

(٧) وقال قائلون : القرآن معنًى من المعانى ، وعينٌ من الأعيان ، خلقه الله عز وجل ، ليس بجسم ولا عرض ، وهذا قول « ابن الراوندى » .

(٨) و بعضهم يُثبت الله جسما ، و ينفى الأعراض ، و يُحيل أن يوجد شىء بعد العدم إلا جسمٌ .

* * *

(٢٨٧)

هل ينتقل القرآن ؟

قال « جعفـــر بن مبشّر » : واختلف الذين زعموا أن كلام الله سبحانه جسم .

(١) فقالت طائفة منهم : إن القرآن جسمٌ ، خلقه الله سبحانه فى اللوح المحفوظ ، ثم هو من بعد ذلك مع تلاوة كل تالٍ يتلوه ،[و]مع خطّ كل من يكتبه ، ومع حفظ كل من يحفظه ، فكل تالٍ له فهو ينقله إليه بتلاوته ، وكذلك كل كاتب يكتبه فهو ينقله إليه بخطّه ، وكذلك كل حافظ فهو ينقـله إليه بحفظه ؛ فهو منقول إلى كل واحد على حِيَاله ، وهو جسم قائم مع كل واحـد منهم فى مكانه ، على غير النقل المعقول من نقل الأجسام ، وهو مرئى نُدْركه بالأبصار ، كذا حكم الكلام عند هؤلاء ؛ فهو جسم خارج عن قضايا سائر الأجسام سواه ، لا يشبهه شىء من الأجسام ، ولا يشبه شيئاً منها ، فى معناه : إن لم يكن هذا هكذا فليس القرآن مخلوقا عندهم وليس بمسموع عندهم .

(٢) وقالت طائفة أخرى منهم : القرآن جسم من الأجسـام ، قائم بالله فى غير مكان ، ومحالٌ أن يكون بعينه ينتقل أو يُنقل ؛ لأنه لا يجوز عند هؤلاء النقلة إلا عن مكان ، فلما كان القرآن عندهم جسما قائما بالله لا فى مكان وأحالوا الزوال إلا عن مكان أحالوا أن ينقل القرآن ناقلٌ لا الله ولا أحـد من خلقه ، فإذا تلاه تالٍ أو كتبه كاتب أو حفظه حافظ فإنما ذلك عنـد هؤلاء يأتى به الله : يخلقه مع تلاوة كل من تلاه ، وخطّ كل من كتبه، وحفظ كل من حفظه ؛

فكلما تلاه تالٍ فإنما يُسمع منه خلق الله مخترعاً فى تلك الحال ، وكذلك كلما كتبه كاتب فإنما تدركه الأبصار جسماً اخترعه الله فى هذه الحال ، وكذلك إذا حفظه حافظٌ فإنما يحفظ القرآن الذى خلقه الله فى قلبه فى تلك الحال ، و إنما كان هذا هكذا عند هؤلاء لأنه كلام الله عز وجل ، فهو فى عينه يُخلَق فى حالٍ بعد حالٍ ، يخلق مع تلاوة التالى مسموعًا من الله قائما بالله لا بالتالى ولا بغيره ، يُخْلَق مع خطّ الكاتب مرئيًّا قائما بالله لا بالكاتب والخطّ وذلك كله عند هؤلاء أن الله بكل مكان على غير كون الجسم فى الجسم ، وكذلك كلامه قائم بالله فهو بكل مكان على غير ما يُعقل من كون الأجسام فى الأماكن ؛ لأنه قائم بالله ، والله [لا] فى مكان ، و إن لم يكن هذا فى القرآن هكذا لم يكن القرآن مخلوقا ، ولم يُسمع القرآن ، كما قال الله سبحانه : (فأجِرْهُ حتى يسمع كلام الله) (٩:٦) إنما تأويله فأجره حتى يسمع كلام الله من الله لا من غيره ولا بغيره .

(٣) وقالت طائفة منهم أخرى بمثل ما قاله هؤلاء : إنه جسم قائم بالله سبحانه ، فى كل مكان ، يخلقه الله عز وجل ، غير أنهم أحالوا أن يكون الله يخلقه بعينه فى كل حال ، ولكن الله يخلق مع تلاوة كل تالٍ وحفظ كل حافظ وخطّ كل كاتب مثلَ القرآن ؛ فيكون هذا هو القرآن أو (؟) مثله بعينه لا هو هو فى نفسه ، ومحال أن يُرى القرآن أو يسمع عند هؤلاء إلا من الله دون خلقه ؛ لأنه محال أن يرى راء أو يسمع سامع عند هؤلاء إلا ما كان مخلوقا جسماً .

فهذه أقاويل من قال إن القرآن جسم .

فأما الفرقة التى زعمت أن القرآن ليس بجسم ولا عرض فهما طائفتان .

(٤) قال فريق منهم : إن القرآن عينٌ من الأعيان ، ليس بجسم ولا عرض ، قائم بالله ، وهو غيره ، ومحال أن يقوم بغير الله ، وهو عند هؤلاء إذا تلاه التالى أو خطّه الكاتبُ أو حفظه الحافظ فإنما يخلق مع تلاوة كل تال وحفظِ كل حافظ وخطّ كل كاتب قرآنٌ آخر مثل القرآن قائما بالله دون التالى والكاتب والحافظ .

(٥) وقال فريق منهم ، وهم الذين يجعلون الله سبحانه جسما لا كالأجسام وأن (؟) القرآن ليس بجسم ولا عرض ، لأنه صفة لله سبحانه ، وصفة الله سبحانه محال أن تكون هى الله ، ويحيلون أن يكون شىء غير الله ليس بجسم ، فلذلك يقولون : إن القرآن عرض (؟) ولو كان جسما غير الله لما كان عندهم إلا فى مكان دون مكان ؛ لأنهم يُحيلون أن يكون الجسم بكل مكان ؛ لأن ذلك عندهم خلافُ المعقول ، وقد جعلوا القرآن فى زعمهم فى أماكن كثيرة ؛ لأنه صفة لله وصفة الله عندهم قد يجوز أن تكون فى أماكن كثيرة ؛ لمخالفة حكمه لحكم الأجسام والأعراض .

(٦) وقال «زهير الأثرى» : إن كلام الله سبحانه ليس بجسم ولا عرض، ولا [مخلوق ، و] هو محدث يوجَدُ فى أماكن كثيرة فى وقت واحد .

(٧) وقال « أبو معاذ التومنى » : إن كلام الله سبحانه ليس بعرض ولا جسم ، وهو قائم بالله ، ومحال أن يقوم كلامُ الله بغيره ، كما يستحيل ذلك فى إرادته ومحبّته و بغضه .

فأما الذين زعموا أن كلام الله سبحانه أعراض فإنهم أحالوا أن يكون قائما بالله سبحانه .

واختلف الذين قالوا إن القرآن عرض :

(٨) فقال طائفة منهم: إن القرآن عرض فى اللوح المحفوظ ، فهو قائم باللوح، ومحـــال زواله عن اللوح ، ولـكنه كلما قرأه القارىء [أ] و كتبه [الكاتب] أو حفظه الحافظ فإن الله سبحانه يخلقه ؛ فهو فى اللوح مخلوق ، ومحال أن يكون القرآن الذى فى اللوح المحفوظ اكتساباً لأحـد ، إذا تلاه التالى فتلاوته له الله يخلقها فى هذه الحال اكتساباً للتالى ؛ فهو فى هذه الحال مخلوق خلقاً ثانياً ، فهو فى عينه خلقُ الله واكتسابُ التالى ، وكذلك هو فى خطّ الكاتب وحفظ الحافظ ، هو خلق الله واكتساب الكاتب والحافظ ، فالذى هو خلق الله فى هذه الحال هو اكتسابهم ، [و] الذى هو خلق الله واكتسابهم فى هذه الحال هو القرآن المخلوق فى اللوح المحفوظ قبل أن يُخْلَقُوا هم .

(٩) وكذلك حكى « زرقان » عن « ضرار » أنه قال : القرآن من الله خلقاً ومِنِّى قراءة وفعلا ؛ لأنى أقرأ القرآن ، والمسموع هو القرآن ، والله يأجرنى عليه ، فأنا فاعل والله خالق .

(١٠) وقال « زرقان » : أكثر الذين قالوا بالاستطاعة مع الفعل قالوا : القرآن مخلوق ، بالله كان ، والله أحدثه ، والقراءة هى حركة اللسان ، والقرآن هو الصوت المُقَطَّع ، وهو خلق الله سبحانه وحده ، والقراءة خلق الله سبحانه ، وهى فعلنا .

رجع الأمر إلى حكاية « جعفر » ، قال « جعفر » :

(١١) وقالت طائفة من هؤلاء : القرآن عرضٌ فى اللوح المحفوظ ، ثم محال أن يخلقه الله تعالى ثانية ، ولـكن تلاوة كل تالٍ مخلوقة اكتساباً للتالى ، وكذلك الكاتب والحافظ ؛ فالذى هو خلق الله واكتساب الفاعل قرآنٌ مثل القرآن الذى فى اللوح المحفوظ ، وليس هو هو ، ولـكنه قد يقال: هو فى اللوح المحفوظ على مثله

وإن كان غيره ، وهم لا يُحيلون أن يخلق الله ما قد خُلِقَ وهو موجود .

(١٢) وقالت طائفة أخرى من هؤلاء : القرآن عرضٌ خلقه الله سبحانه فى اللوح المحفوظ ، فمحال أن يُنقل أو يزول كلما تلاه بعد ذلك حافظ أو كتبه كاتب فإن الله يخلق تلاوة التالى فيسمّى قرآنا ،وهو تلاوة التالى وخطّ الكاتب فى المجاز ، لم يفعل واحدٌ منهما فى الحقيقة من ذلك شيئاً ، ولكن الله سبحانه خالق ذلك ، وهو يسمّى قرآنا مكتوبًا وقرآنًا متلوًّا .

(١٣) وقالت طائفة أخرى : القرآن عرض ، وهؤلاء ممن يزعم أن الأعراض [ما] يفعله الله فى الدنيا من الحركات ، وكذلك لا يفعل من خلق الله فى الدنيا الأعراض وهو الحركات (؟) والحركات عند هؤلاء محال أن تُدْرَكَ بالأبصار أو تُسْمَع بالآذان أو تحسّ بواحدة من الحواسّ الخمس ، ولا مَرْئى ولا مسموعٌ عندهم إلا جسم ، ثم القرآن عندهم مع هذا حركات ؛ إذ كان عندهم عرضاً .

(١٤) وقالت طائفة أخرى من هؤلاء : القرآن عرض ، والأعراض عند هؤلاء قسمان ؛ فقسم منها يفعله الأحياء ، وقسم آخر يفعله الأموات فى الحقيقة ؛ ومحال أن يكون مايفعله الأحياء فعلاً للأموات أو ما يفعله الأموات فعلاً للحىّ ، ثم القرآن عندهم مفعولٌ ، وهو عرضٌ ، ومحال أن يكون الله فَعَله فى الحقيقة ؛ لأنهم صَرّحُوا بأن الأجسام تفعل أعراضها ،وإنه محال أن تكون الأعراض خلقاً لله عز وجل فى الحقيقة ، فكيف بالقرآن ؟

(١٥) وقالت طائفة : القرآن عرضٌ ، وهو حروف مؤلّفة مسموعة ،محال أن تقوم بالله سبحانه ، ولكنها قائمة بالأجسام القائمات بالله عز وجل ، وهو مع هذا عنـــد هؤلاء مخلوق قائم باللوح المحفوظ مرئى ؛ فإذا تلاه تالٍ أو حفظه حافظ أو كتبه كاتب فإن كل تالٍ وكل كاتب وحافظ ينقله بتلاوته وخطّه وحفظه ، فلو كان الذين يتلونه ويكتبونه ويحفظونه فى كل مكان من السمٰوات العُلىٰ

والأرضين السفلى وما بينهما وكانوا بعدد النجوم والرمل والثّرَى فكلهم ينقل القرآن بعينه من اللوح المحفوظ إليه حيث كان ، وهو مع ذلك فى اللوح قائم ماكث ، قد نقله مَنْ لا يحصى عَدَدَهم إلا الله فى الأماكن كلها فى حال واحدة وفى أحوال ؛ فهو عندهم حكمه خلاف حكم غيره من كل مفعول من الأعراض ، خارج من المعقولات ؛ لأنه كلام الله — زعموا — فهو خارج من حكم غيره من الخلق ، ولأنه إن لم يكن هكذا لم يسمع أحدٌ كلام الله سبحانه على الحقيقة .

(١٦) وقالت طائفة أخرى مثل هـــذا ، غير أنهم زعموا أن القرآن هو الحروف، نعنى التأليف .

ثم اختلف هؤلاء فى باب آخر :

(١٧) فقالت طائفة منهم : إن القرآن لما كان أعراضًا هو (؟) الحروف فمحال أن يفعل أحد حرفًا أو يحكيه أبدا ، ولـكن الحروف ينقلها القارئون والكاتبون والحافظون إليهم نقلا ؛ فتكون مع كل قارىء وكاتب وحافظ ، وهذا عند هؤلاء فى القرآن وفى غيره من كلام الناس .

(١٨) وقال آخرون : أما فى تلاوة القرآن فهكذا ،ولـكن قد يجوز أن نحكى الحروف من كلام الناس الذى ليس بتلاوة القرآن ، وكلام الناس يُحكى ، وكلام الله عز وجل محال أن يُحكى فيما زعموا ، ولـكنه يُقرأ ، وينقلُ الحروفَ القارىء له إليه بقراءته على ما وصفنا .

انقضى حكاية « جعفر » .

فأما ما حكاه « جعفر » من قول من قال إن القرآن يُنْقَل فلا أدرى أصاب فى حكايته أو وهم فيها .

(١٩) والذى كان يقول به « أبو الهذيل » : إن الله عز وجل خلق القرآن

فى اللوح المحفوظ ، وهو عرضٌ ، وإن القرآن يوجد فى ثلاثة أماكن : فى مكانٍ هو محفوظ فيه ، وفى مكان هو مكتوب فيه ، وفى مكانٍ هو فيه متلوٌّ ومسموعٌ ، وإن كلام الله سبحانه وتعالى قد يوجد فى أماكن كثيرة على سبيل ما شرحناه ، من غير أن يكون القرآن منقولا أو متحرِّكا أو زائلاً فى الحقيقة ، وإنما يوجد فى المكان مكتوبا أو متلوًّا أو محفوظًا ، فإذا بطلت كتابته من الموضع لم يكن فيه من غير أن يكون عُدِمَ أو وُجدت كتابته فى الموضع وُجد فيه بالكتابة من غير أن يكون منقولاً إليه ، فكذلك القول فى الحفظ والتلاوة على هذا الترتيب ، وإن الله سبحانه إذا أفنى الأماكن كلها التى يكون فيها محفوظًا أو مقروءاً أو مسموعًا عُدم و بطل ، وقد يقول أيضًا : إن كلام الإنسان يوجد فى أماكن كثيرة محفوظًا ومحكيًّا .

وإلى هذا القول كان يذهب « محمد بن عبد الوهّاب الجُبّائى » ، وكان « محمد » يقول : إن كلام الله سبحانه لا يُحكى ؛ لأن حكاية الشىء أن يؤتى بمثله ، وليس أحد يأتى بمثل كلام الله عز وجل ، ولكنه يُقرأ ويُحفظ ويُكتب ، وكان يقول : إن الكلام يُسمع ، ويستحيل أن يكون مرئيًّا .

(٢٠) وقد حُكى عن « الإسكافى » أنه كان يقول : إن كلام الله سبحانه يوجد فى أماكن كثيرة فى وقت واحد ، محفوظا ومسموعا ومكتوبا ، وإنه يستحيل ذلك فى كلام البشر ، وإن كلام البارىء سبحانه خُصَّ بما ليس لكلام غيره من أنه كائن فى أماكن كثيرة فى وقت واحد .

(٢١) وقال « جعفر بن حرب » و « جعفر بن مبشّر » ومَنْ تابعهما : إن القرآن خلقه الله سبحانه فى اللوح المحفوظ ، لا يجوز أن يُنقَل ، وإنه لا يجوز أن يوجد إلا فى مكان واحد فى وقت واحد ؛ لأن وجود شىء واحد فى وقت واحد فى مكانين على الحلول والتمكّن يستحيل .

وقالوا مع هـذا : إن القرآن فى المصاحف مكتوب ، وفى صدور المؤمنين محفوظ ، وإن ما يُسمع من القارىء هو القرآن على ما أجمع عليه أكثر الأمّة ، إلا أنهم ذهبوا فى معنى قولهم هذا إلى أن مايُسمع ويُحفظ ويُكتب حكاية القرآن لايغادر منه شيئا ، وهو فعل الكاتب والقارىء والحافظ ، وإن المحكىّ حيث خلقه الله عز وجل فيه .

قالوا : وقد يقول الإنسان إذا سمع كلامًا موافقًا لهـذا الكلام : هو ذاك الكلام بعينه ، فيكون صادقًا غير مَعيب ، فكذلك مانقول: إن مايُسمع ويُكتب ويحفظ هو القرآن الذى فى اللوح بعينه ، على أنه مثله وحكايته .

و « جعفر بن مبشّر » يقول : إن الكلام يُرى مكتوبًا .

***

(٢٨٨)

هل يبقى الكلام ؟

واختلفوا فى الكلام : هل يبقى أم لا ؟

(١) فقال قائلون : إن البارىء قديم بصفاته ، وقد استغنينا بهذا القول عن الإخبار عن الكلام ، والذين ذهبوا إليه وهم طائفتان : منهم من قال : هو جسم باقٍ ، والأجسام يجوز عليها البقاء ، وكلام المخلوقين لايبقى .

(٢) وقالت طائفة أخرى : كلام الله عز وجل عرض ، وهو باقٍ ، وكلام غيره لايبقى .

(٣) وقالت طائفة أخرى : كلام الله باقٍ ، وكذلك كلام الخلق يبقى .

***

(٢٨٩)

هل القراءة هى الكلام ؟

واختلفوا فيه من وجه آخر :

(١) فزعم بعضهم أن مع قراءة القارئ لكلام غيره وكلام نفسه كلامًا غيرهما

(٢) وقال بعضهم : القراءة هى الكلام بعينها

***

(٢٩٠)

هل القراءة هي المقروء ؟

واختلف الذين زعموا أن القراءة كلام .

(١) فقال بعضهم : القراءة كلام ؛ لأن القارئ يَلْحَنُ فى قراءته ، وليس يجوز اللحن إلا فى كلام ، وهو أيضاً متكلّم ، وإن قرأ كلام غيره ، ومحال أن يكون متكلّماً بكلام غيره ، ولا بدّ من أن تكون قراءته هى كلامه .

(٢) وقال آخرون : الكلام حروف ، والقراءة صوت ، والصوت عندهم غير الحروف .

وقد أنكر هذا القولَ جماعةٌ من أهل النظر ، وزعموا أن الكلام ليس بحروف .

(٣) فأما « عبد الله بن كلّاب » فالقراءة عنده هى غير المقروء ، والمقروء قائم بالله ، كما أن ذكر الله سبحانه غير الله ، فالمذكور قديم لم يزل موجوداً ، وذِكرُهُ مُحْدَث ، فكذلك المقروء لم يزل الله متكلّماً به ، والقراءة مُحْدَثة مخلوقة ، وهى كسب الإنسان .

(٤) وقالت « المعتزلة » : القراءة غير المقروء ، وهى فِعْلُنا ، والمقروء فعل الله سبحانه .

(٥) وحكى « البلخى » أن قوماً قالوا : القراءة هى المقروء ، كما أن التكلّم هو الكلام .

(٦) وقال «الحسين الكرابيسى» : القرآن ليس بمخلوق ، ولفظى به مخلوق ، وقراءتى له مخلوقة .

(٧) وقال قوم من «أهل الحديث» ممن زعم أن القرآن غير مخلوق : إن قراءته واللفظ به غير مخلوقين ، وإن « اللفظيّة » يجرون مجرى من قال بخلقه ، وأكفَرَ هؤلاء «الواقفة» التى لم تقل إن القرآن غير مخلوق ، ومَنْ شكّ فى أنه غير مخلوق ، والشاكّ فى الشاكّ ، وأكفروا من قال : لفظى بالقرآن مخلوق .

(٨) وقال قوم : إن القرآن لا يُلفظ به ، منهم « الإسكافى » وغيره ، وقالوا : لو جاز أن نلفظ به لجاز أن نتكلّم به .

(٩) وقال قائلون : قراءتى للقرآن لا يقال مخلوقة ولا غير مخلوقة .

* * *

(٢٩١)

هل القرآن يجامع الكتابة؟

واختلف أصحاب التولّد فيه من وجه آخر .

(١) فقال بعضهم : هو يجامع الكتابة فى مكانها ، كما يجامع القراءة فى مواضعها .

(٢) وقال بعضهم : الكتابة رسومٌ تدلّ عليه ، وليس بموجود معها ، ولكنه موجود مع القراءة .

وزعم هؤلاء أن الإنسان يفعل بلسانه كلامين فى حال واحد وألفَ كلام وأكثر من ذلك ، وأبى هذا سائر أهل النظر .

(٣) وقد زعم «الجُبّائى» أن الإنسان لو كان أخْرَسَ عيّا يكتب كلاماً كان الكلام موجوداً مع كتابته ، وكان يكون متكلّماً بكلام مكتوب ، وهو أخْرَسُ ، وأبى غيره أن يكون المتكلم متكلّماً إلا بكلام مسموع .

* * *

(٢٩٢)

هل المسموع الـكلام أو الصوت ؟

واختلف الذين زعموا أن الصوت هو المسموع دون الـكلام الذى دلّ عليه الصوت .

(١) فقال بعضهم : كلام المخلوقين اعتمادهم على الصوت لإظهاره وتقطيعه ، والاعتماد عندهم حركة .

(٢) وقال بعضهم : هو إرادة لتقطيع الصوت ، وليست الإرادة عندهم حركة

* * *

(٢٩٣)

كلام الإنسان هل هو حروف ؟

واختلف الناس فى كلام الإنسان : هل هو حروف أم لا ؟

(١) فقال قائلون : ليس بحروف كنحو من حكينا قولهم آنفاً ، وغيرهم أيضاً يقول ذلك .

(٢) وحُـكى عن « عبد الله بن كُلاّب » أنه كان يقول : معنًى قائمٌ بالنفس يُعَبَّرُ عنه بالحروف ، وحُكى عنه أنه حروف .

(٣) وحُكى عن بعض الأوائل أن النطق هو أن يُخرج الإنسان ما فى ضميره إلى أشخاص نوعه .

(٤) وقال كثير من المعتزلة : إن كلام الإنسان حروف ، وكذلك كلام الله .

(٥) فأما « النَّظّامية » فيقولون : كلام الله سبحانه صوت مقَطّعَ ، وهو حروف ، وكلام الإنسان ليس بحروف .

* * *

(٢٩٤)

كم أقل الكلام من حرف ؟

واختلف الذين قالوا إن كلام الإنسان حروف ، كم أقلّ الكلام من حرف ؟

(١) فقال قائلون : أقلّ الكلام حرفان كقولك : لا

(٢) وقال قائلون : الحرف الواحد يكون كلاماً ، وهذا مذهب « الجُبَّائى » واعتلّ بقول أهل اللغة : الكلام اسمٌ وفعل وحرف جاء لمعنى .

* * *

(٢٩٥)

هل يكون الكلام اضطرارا ؟

واختلف الناس فيه من وجه آخر :

(١) فقال بعضهم : قد يجوز أن يقع الكلام ضرورةً للمتكلّم ، ويجوز أن يقع اختياراً ، وهذا قول «أبى الهذيل» وذلك أنه كان يزعم أن كلام أهل الآخرة وصدقهم خلق الله باضطرار .

(٢) وكذلك يقول « عبد الله بن كُلاّب » إن الكلام يكون اضطراراً ويكون اكتساباً .

(٣) وأبى هذا قوم ، وزعموا أن الكلام لا يقع إلا فعلاً للمتكلّم .

(٤) وقال كثير من هؤلاء : إنه وإن كان لا يقع ضرورةً للمتكلّم فقد يقع ضرورةً للجسم الذى أحلّه فيه المتكلّم ؛ لأن الضرورة عندهم ما حلّ فى جسم والفعل من غيره .

* * *

(٢٩٦)

معنى إسناد الكلام إلى غير متكلم

واختلف الناس فى تأويل قول الله عز وجل (يومَ تشهد عليهم ألسنتهم) (٢٤ : ٢٤) وفى كلام الذراع ، فقالوا فى ذلك أقاويل

(١) قال قائلون : كلام الذراع خلقٌ لله اضطرّ الذراع إليه ، وكذلك شهادة الألسِنة والأيدى والأرْجُلِ .

(٢) وقال قائلون فى كلام الذراع : إن الله سبحانه خلَقَها خلقاً احتملت القدرة والحياة ، وخلق فيها القدرة ، ففعلت الكلام باختيار ، وكذلك يقول قائلون نحو هذا فى قول الله عزوجل (يومَ تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم) : إن الله سبحانه يجعلها حيّةً قادرةً فتفعل الشهادة على المشهود عليه .

(٣) وقال قائلون : قول النبىّ صلى الله عليه وسلم « هذه الذراع تُخبرنى أنها مسمومة » إنما معناه أنها تدلّنى من غير أن تكون متكلمةً فى الحقيقة ، كما يقول القائل : هذه الدار تخبر عن أهلها ، وعمن كان فيها ، وعن سلطانهم، وتمليكهم[1] فى الأرض ، أى تدلّ على ذلك .

(٤) وقال قائلون : قول الله عز وجل (يوم تشهد عليهم ألسنتهم) أى أنهم يشهدون على أنفسهم بألسنتهم (وأيديهم وأرجلهم) كما يقول القائل : ضربَتْهُ رجلى ، ومعنى ذلك أى ضربتُه برجلى .

***

(٢٩٧)

هل يتكلم بكلام غير مسموع ؟

واختلفوا : هل يتكلم الإنسان بكلام غير مسموع أم لا يتكلم إلا بكلام مسموع ؟ وهل يجوز أن يتكلم الإنسان بكلام فى غيره أم لا ؟

(١) وربما قرئت « وتمكينهم فى الأرض » .

(١) فقال قائلون : يستحيل أن يتكلم الإنسان بكلام غير مسموع، وإنه محال أن يتكلم بكلام مكتوب أو محفوظ ، وإنه لا يتكلم إلا بكلام مسموع ، ومحال أن يتكلم بكلام فى غيره .

(٢) وقال قائلون : قد يتكلم الإنسان بكلام مسموع ، وبكلام مكتوب غير مسموع .

(٣) وقال قائلون : الكلام يستحيل أن يكون مسموعاً وأن يتكلم الإنسان إلا بكلام قائم به .

* * *

(٢٩٨)

بكون الناسخ والمنسوخ

واختلفوا فى الناسخ والمنسوخ فى أبواب ، فباب منها اختلافهم فى الناسخ والمنسوخ كيف يكون ، فقال فيه المختلفون أربعة أقاويل :

(١) فقال بعضهم : إن المنسوخ هو ما رُفعت تلاوة تنزيله ، وتُرك العمل بحكم تأويله ؛ فلا يترك لتنزيله ذكرٌ يُتْلى فى القرآن ولا لتأويله أنه يُعمَل به فى الأحكام .

(٢) وقال آخرون : النسخ لا يقع فى قرآن قد نزل وتلى وحكم بتأويله النبىّ صلى الله عليه وسلم ، ولكن النسخ ما أنزل الله به على هذه الأمة فى حكمه من التفسير الذى أزاح الله به عنهم ما قد كان يجوز أن يمتحنهم به من المحن العظام التى كان صَنَعَها بمن كان قبلها من الأمم .

(٣) وقال آخرون : إنما الناسخ والمنسوخ هو أن الله سبحانه نَسَخَ من القرآن من اللوح المحفوظ الذى هو أمُّ الكتاب ما أنزلَهُ على محمد صلى

الله عليه وسلم ؛ لأن الأصل أمّ الكتاب ، والنسخ لا يكون إلا من أصل .

(٤) وقال آخرون : قد يقع النسخ فى قرآن أنزله الله عز وجل و تلى وعمل به بحضرة النبى صلى الله عليه وسلم ، ثم نسخه الله بعد ذلك ، وليس يلحق فى ذلك بَدَاء ولا خطأ؛ فإن شاء الله سبحانه جعل نسخَهُ إياه [بـ] تبديل الحكم فى تأويله و بترك تنزيله قرآناً متلواً ، وإن شاء جعل نسخه بأن يرفع تلاوة تنزيله فينسى ولا يُتلى ولا يُذْكر .

* * *

(٢٩٩)

هل ينسخ القرآن أو السنة بغير القرآن

واختلفوا فى القرآن هل يُنسَخ إلا بقرآن ؟ وفى السنّة هل ينسخها القرآن ؟ فقال المختلفون فى ذلك ثلاثة أقاويل :

(١) قال بعضهم : لا يُنسَخ القرآن إلا بقرآن مثله ، ولا يجوز أن ينسخ شىء من القرآن بسنّة رسول الله صلى الله عليه وسلم .

(٢) وقال آخرون : السنّة تنسخ القرآن وتقضى عليه ، والقرآن لا ينسخ السنة ولا يقضى عليها .

(٣) وقال آخرون : القرآن ينسخ السنّة ، والسنّة لا تنسخ القرآن .

(٤) وقال آخرون : القرآن والسنّة حكمان من حكم الله عز وجل ، العلم والعمل بهما على الخلق واجب ، فجائز أن ينسخ الله القرآن بالسنة ، وأن ينسخ السنة بالقرآن ؛ لأنهما جميعاً حكمان لله سبحانه ينسخ من حكمه بحكمه ما شاء .

* * *

(٣٠٠)

حكم تعارض النصين

واختلفوا فى الآيتين لـكل واحدة منهما حكم مخالف لحـكم الأخرى مما قد يجوز أن يجتمع حكمهما على اختلافه على إنسان فى وقتين ويتنافيان فى وقت واحد ، كقول الله عز وجل (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين) (٢ : ١٨٠) فحـكم الله سبحانه قبل المواريث أن يوصى الرجلُ عنـد مَوْته بماله لوالديه وأقربائه ، ثم حكم للوالدين بالميراث فى فرضِهِ المواريثَ ، ثم قال (من بعد وصيةٍ يوصى بها أو دَيْنٍ) (٤ : ١١) .

(١) فقال قوم : نَسَخَت آيَةُ المواريث للوالدين آيَةَ الوصيّة لهما ،وهم الذين قالوا « لا ينسخ القرآن إلا القرآن » .

(٢) وقال مخالفوهم : ليست آية المواريث للوالدين بناسخة لآية الوصيّة لهما ، وإنما نَسَخت آيَةَ الوصيّة لهما سنّةُ رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهى قوله « لا وصيّةَ لوارثٍ » ولولا سنّتُه بذلك كانت الوصيّةُ للوالدين على حالها جائزة ؛ لأن الله سبحانه إنما حكم بالمواريث لأهلها من الوالدين وغيرهما من بعد وصيّة يوصى بها الرجل أو دين ، ولولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسـلم أنه « لا وصية لوارث » كان للرجل إذا احْتُضِرَ أن يوصى بماله لوالديه ؛ لأن الله ذكر ميراثهما من بعد وصية يوصى بها أو دين ، فإن لم يوصِ لهما كان لهما الميراث بآية الموارثة .

وقال أهل هـذه المقالة : إنما الناسخ والمنسوخ ما ينفى حكمُ الناسخ حكم المنسوخ أن يحكم به على عين واحدة فى حال واحدة أو فى حالين ، لِتنَاَفِى ذلك فى المعنى كقوله (والمطلّقات يتربّصْنَ بأنفسهنّ ثلاثة قُرُوء) (٢ : ٢٢٨) وقال (واللائى يَئِسن من المحيض من نسائـكم إن ارتبتم فعدّتهنّ ثلاثة أشهر)

(٦٥ : ٤) فجعل عدّة اللواتى حِضْنَ الأقراء ، واللائى لم يحضن لصغرٍ أو كبرٍ الشهورَ ، ثم نسخ من هؤلاء المطلّقات التى لم يُدْخَلْ بهن فقال (إذا نكحتم المؤمنات ثم طلّقتموهنّ من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عِدّةٍ تعتدونها) (٣٣ : ٤٩) فخرجن اللواتى لم يدخل بهنّ من حكم الآيتين جميعاً .

***

(٣٠١)

هل يجوز النسخ فى الأخبار وفى مدح الله ؟

واختلفوا فى باب آخر ، وهو اختلافهم فى أسماء الله ومديحه وأخباره ، هل يجوز فى ذلك النسخ أم لا ؟

(١) فأجاز ذلك طوائف من أهل الأثر ، فزعموا أن ما تأخر تنزيله ناسخٌ لما تقدم نزوله ، وأن المدنىّ ناسخٌ للمكّىّ ، خبراً كان أو مدحاً من مديح الله عز وجل .

(٢) وأنكره أكثر الناس ، وقالوا : لا يجوز النسخ فى أخبار الله عز وجل ومديحه وأسمائه والثناء عليه .

(٣) وقد شذ شاذون من « الروافض » عن جملة المسلمين ؛ فزعموا أن نسخ القرآن إلى الأئمة ، وأن الله جعل لهم نسخ القرآن وتبديله ، وأوجب على الناس القبولَ منهم .

وهؤلاء الذين ذكرنا قولهم طبقتان :

منهم من يزعم أن ذلك ليس على معنى أن الله يَبْدُو له البَدَوات .

وقالت الفرقة الأخرى منهم : إن الله لا يعلم ما يكون حتى يكون ؛ فينسخ

عند علمه بما يحدث من خلقه وفيهم مما لم يكن يعلمه ما يشاء من حكمه قبل ذلك ، فتحوّلُ حكمه فى الناسخ والمنسوخ على قَدْرِ علمه بما يحدث فى عباده ، فكلما علم شيئاً كان لا يعلمه قبل ذلك بَدَا له فيه حكمٌ لم يكن له ولا عَلِمَهُ قبل ذلك، تعالى الله عما قالوه علوًّا كبيراً !!

تم الكتاب بحمد الله وعونه




Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فهرس كتاب

« مقالات الإسلاميين ، واختلاف المصلين »

لأبى الحسن على بن إسماعيل الأشعرى

أولا : فهرس الموضوعات الواردة فى الجزء الأول

ثانيا — فهرس الموضوعات الواردة فى الجزء الثانى من الكتاب

والحمد لله رب العالمين ، وصلاته وسلامه على إمام المتقين ،

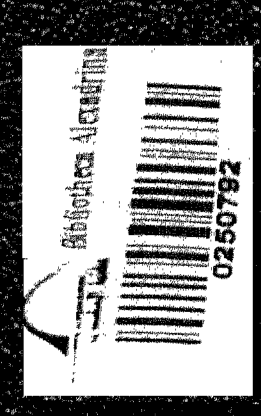
وعلى آله وصحبه أجمعين ، ولا عدوان إلا على الظالمين


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)








Bibliotheca Alexandrina
0250792